تحفة القاري
بحل
مشكلات البخاري

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الجزء العشرين من تحفة القاري

تم الفہرس وللہ الحمد والمنۃ

فہرس الصفات المتشابہات الواردۃ فی الاحادیث والآیات

المذکورۃ فی الجزء الاخیر (العشرین) من تحفۃ القاری مرتبۃ علی حروف المعجم

ہدیہ بخدمت محترم عالم ربانی مولانا نیاز محمد ختنی حفظہ اللہ عز وجل
محمد ادریس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين ووفقنا لشرح معانى آثار نبيه سيد الاولين والآخرين صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين. امين يارب العالمين

اما بعد فهذا الجزء الاخير من كتاب مستطاب اسمه

من تاليف حضرة الاستاذ مولانا الشيخ محمد ادريس الكاندهلوى حرسه الله تعالى
بعين عنايته ونفع المسلمين واياه بعلومه امين

الجزء العشرون

طبع على نفقة
المكتبة العثمانية لصاحبها القارى محمد عثمان الصديقى شكر الله سعيه
وجعل الصدق شعاره ودثاره امين
نزيل الجامعة الاشرفية
ببلدة لاهور
من پاكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى توحد بالملك والملكوت وتفرد بالكبرياء والعظمة والجبروت نحمده تعالى على ان هدانا للاسلام ونشكره على ان وفقنا لاتباع شريعة سيد الانام عليه افضل الصلاة والسلام ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له فى ذاته وصفاته وانه سبحانه منزه عن شوائب التشبيه والتمثيل وسماته. ونشهد ان سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله اكمل مخلوقاته صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته

اما بعد

فان كتاب التوحيد هذا آخر كتاب من كتب الجامع الصحيح مشتمل على ما يتعلق باسماء الله الحسنى وصفاته العلى. سلكتُ فى شرح هذا الكتاب (اى كتاب التوحيد للامام البخارى) مسلك الامام احمد بن الحسين البيهقى[على] المتوفى ٤٥٨ھ ثمان وخمسين واربعمائة فى كتاب الاسماء والصفات وهو من اجلّ اصحاب الحاكم صاحب المستدرك ولا شك فى امامته وجلالته فى علم الحديث وقد قرأ البيهقى علم الكلام على مذهب الامام الاشعرى وقد اخذ هذا العلم من الاستاذ ابى بكر بن فورك المتكلم والاستاذ ابى اسحاق الاسفرائينى المتكلم والاستاذ ابى منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى وآخرين من ائمة الحديث والكلام ومن اشهر تصانيفه كتاب السنن الكبير وكتاب الاسماء والصفات وكلاهما لا نظير لهما فى الدنيا. فقد سلكت فى شرح كتاب التوحيد للامام البخارى هذا مسلك الامام البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات اى فى شرح اسماء الله الحسنى وصفاته العلى فانهما اى كتاب التوحيد للامام البخارى وكتاب الاسماء والصفات للامام البيهقى من وادٍ واحد ومغزاهما واحد ولا يخفى ان كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقى لا نظير له فى بابه فانه جمع فيه النصوص الواردة فى الاسماء والصفات واوعى واستوفى واستقصى ورد فيه على المشبهة القائلين بالتجسيم وعلى المعتزلة القائلين بنفى الصفات ونقل المعانى المراد منها عن العلماء الربانيين الراسخين فى العلم

(١)

كالامام ابى سليمان احمد بن محمد بن ابراهيم الخطابى (من ولد زيد بن الخطاب) وهو من شيوخ الحاكم

---

[١] نسبة الى بيهق قرية من قرى نيسابور - وكان رحمة الله عليه احد ائمة المسلمين فقيها جليلا حافظا كبيرا اصوليا عابدا زاهدا ورعا قانعا من الدنيا باليسير قانتا لله جبلا من جبال العلم قيل انه سرد الصوم ثلاثين سنة وولد فى شعبان سنة اربع وثمانين وثلثمائة وقد عاد فى آخر عمره الى الناحية وكان وفاته بها وبلغت تصانيفه الف جزء قال المروزى رأيت كان تابوتا علا فى السماء يعلوه نور فقلت ما هذا فقال تصانيف البيهقى انظر ص ٣/٣ من طبقات الشافعية الكبرى وص ٢٦٧ من تبيين كذب المفترى [٢] قيل الصحيح ان اسمه حَمْدٌ فقد روى عن ابى القاسم المظفر بن طاهر البستى انه سمع الخطابى يقول - اسمى الذى سميت به (حَمْدٌ) ولكن الناس كتبوه حتى نفرته عليه كذا فى تاريخ بن خلكان -

وتوفي سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة كما في طبقات الحفاظ للذهبي رمنزلة الخطابي في العلم والفقه والأدب أشهر من نار على علم والبيهقي يكثر عنه في كتابه كتاب الأسماء والصفات وهو مترجم في طبقات الحفاظ للذهبي

(٢)

وكالإمام أبي عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الحليمي شيخ الشافعية بما وراء النهر المتوفى سنة ثلاث وأربعمائة وهو أحد أئمة الدهر ومن أركان علم أصول الدين وممن تخرج على القفال الكبير ومن شيوخ الحاكم ومن مصنفات الحليمي كتاب المنهاج في شعب الإيمان وهو من أحسن الكتب أكثر البيهقي النقل عنه في كتاب الأسماء والصفات انظر طبقات الشافعية الكبرى ص١٤٧ ج ٣ -

(٣)

وكالأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني المتكلم الشهير أحد أئمة الدين كلاماً وأصولاً وفروعاً اتفقت الأئمة على تبجيله وتعظيمه وجمعه شرائط الإمامة وكان معاصراً لابن الباقلاني وابن فورك توفي يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة وأربعمائة انظر طبقات الشافعية الكبرى ص١١١ ج٣ روى عنه الإمام البيهقي ويتنقل عنه في كتاب الأسماء والصفات وقد حكي أن الصاحب ابن عباد كان إذا انتهى إلى ذكر الباقلاني وابن فورك والإسفرايني وكانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري قال لأصحابه ابن الباقلاني بحر مغرق وابن فورك صل مطرق والإسفرايني نار تحرق. وكان روح القدس نفث في روعه حيث أخبر عن هؤلاء الثلاثة بما هو حقيقة الحال فيهم. انظر ص٢٤٣ من تبيين كذب المفتري

(٤)

وكالأستاذ أبي بكر بن محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني المتكلم الأصولي الواعظ النحوي الأديب المتوفى سنة ست وأربعمائة روى عنه الإمام البيهقي والأستاذ أبو القاسم القشيري وأكثر البيهقي النقل عنه في كتاب الأسماء فإنه من شيوخ البيهقي مباشرة -

حكاية

حكي عن ابن فورك أنه قال كان سبب اشتغالي بعلم الكلام أني كنت بأصبهان أختلف إلى فقيه فسمعت أن الحجر يمين الله في الأرض فسألت ذلك الفقيه عن معناه فلم يجب بجواب شاف فأرشدت إلى فلان من المتكلمين فسألته فأجاب بجواب شاف فقلت لا بد لي من معرفة هذا العلم فاشتغلت به - انظر ص٥٣ ج٣ من طبقات الشافعية وللإمام أبي بكر بن فورك كتاب مفرد في تأويل الأحاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه والتمثيل يسمى بمشكل الحديث وقد طبع في حيدرآباد دكن من الهند وقد بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المائة

(٥)

وكالإمام الكبير الأستاذ أبي منصور عبد القاهر البغدادي أحد أئمة الأصول وصدر الإسلام بإجماع أهل الفضل مات بإسفرائين سنة تسع وعشرين وأربعمائة ودفن بجانب الأستاذ أبي إسحاق فقبراهما متجاوران متلاصقان كأنهما نجمان جمعهما مطلع وكوكبان ضمهما برج مرتفع انظر ص٢٣٨ ج٣ من طبقات الشافعية وتبيين كذب المفتري ص٢٥٣

وقال أبو الحسن المدايني المؤذن بنيسابور أنشدنا الأستاذ الإمام أبو منصور البغدادي لنفسه ؎

يا من عدا ثم اعتدى ثم اقترف ❊ ثم انتهى ثم ارعوى ثم اعترف

البشر بقول الله في آياته ﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾
كذا في تبيين كذب المفتري ص٢٤٢

وهؤلاء الثلاثة أي الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني المتكلم والاستاذ ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي والاستاذ ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتكلم من شيوخ البيهقي فاقتفى الامام البيهقي اثر هؤلاء الاجلاء الجامعين بين الرواية والدراية وبين الاثر والنظر في تاويل آيات الصفات واحاديثها واكثر النقل عنهم في كتابه كتاب الاسماء والصفات وفي كتابه كتاب الاعتقاد - حيث حمل النصوص الواردة في العلو والاستواء على علاء الشأن والمكانة لا على العلو الحسي وارتفاع المكان والجهة والاستقرار على ظهر العرش كما يزعمه المجسمة والمشبهة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - وقد صرح البيهقي في كتاب الاعتقاد ص٤٢ بذلك حيث قال وفي الجملة يجب ان يعلم ان استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار ولا مماسة لشيء من خلقه لكنه مستو على عرشه كما اخبر بلا كيف بلا اين بائن من جميع خلقه - الخ - ولا شك ان من اعتقد الفوقية الذاتية لله سبحانه يعني ان ذاته سبحانه فوق العرش مقابل التحت فقد خرج عن دائرة التنزيه ودخل في هوة التشبيه -

وايضا كان البيهقي لا يعتقد في المجيء الذي ورد به الكتاب وفي النزول الذي وردت به السنة حركة وانتقالا من مكان الى مكان كمجيء ذوات الاجسام ونزولها وانما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته ونزول رحمته واقبال عنايته -

وايضا كان لا يعتقد في الكلام انه بحرف وصوت كما صرح به الامام البيهقي في كتاب الاسماء والصفات في ص٢٧٢ ولكن الامام البخاري ذهب الى ان كلام الله بحرف وصوت وسيأتي الكلام عليه مفصلا ان شاء الله تعالى بابه فالامام البيهقي جمع في كتابه كتاب الاسماء والصفات من علم الراسخين في العلم ما لم يجمعه احد قبله فيجب على كل عالم ومتعلم ان يجعل كتاب البيهقي هذا نصب عينه ودليل طريقه في معرفة الرب سبحانه واسمائه و فهذا العبد الفقير الحقير (عصمه الله تعالى عن زلة التعلم والقدم وعلمه ما لم يعلم وفهمه ما لم يفهم) سلك في شرح هذا الكتاب (اي كتاب التوحيد للامام البخاري) مسلك الامام البيهقي مسلك التسبيح والتقديس والتنزيه متحاشيا عن مسلك اهل التجسيم والتشبيه اذ قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة ان الحق سبحانه ليس كمثله شيء وهو منزه عن الاين والكيف والجهة والمكان ومماثلة الاجسام ومشابهة الاكوان فلا بد من صرف النصوص الموهمة لذلك عن الظواهر الحسية الى المعاني اللائقة بذاته العلية سبحانه جل شانه فان القول بالتاويل بلا تبين وشرط على حسب هوى النفس خروج عن الملة والحاد وتعطيل واول من ابتدعه فرقة تسمى بالباطنية زعموا ان ظواهر النصوص غير مراد فانكروا ما علم من الدين بالضرورة وكذلك الجمود على الظاهر وترك التاويل مطلقا فسق وابتداع وربما افضى الى التجسيم والتشبيه والتمثيل والحق هو التوسط بين الافراط والتفريط وهو مسلك اهل الحق معشر الاشعرية والماتريدية وهو التاويل القريب من المجازات المتعارفة الشائعة في كلام العرب الواردة المستعملة في نصوص الكتاب والسنة عند الائمة كما هو طريقة الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد كما اودعت في شرح هذا الكتاب لباب ما اورده الامام البيهقي في هذا الباب مكتنفه بزيادات لطيفة اقتبستها من كلام العلماء الربانيين الراسخين في العلم كالقاضي ابي بكر الباقلاني و

الامام ابی بکر بن فورك والامام الحرمین والامام الغزالی والامام الرازی والقاضی ابی بکر بن العربی -
والشیخ محی الدین ابن عربی والعارف الشعرانی والعارف الجامی
وامثالهم وتحاشیت عن السلوك علی طریقة
من اخذ بظاهر من القول ولم یتدبر فیه
وحمل آیات الصفات واحادیثها علی مقتضی الحس
والعرف وغض الطرف عن آیات التنزیه
والتقدیس وحققت فیه معانی الاخبار علی
الوجه الذی یکون فیه اتباع الکتاب والسنة
من غیر تعطیل ولا تشبیه ولا تمثیل وما توفیقی
الا بالله - علیه توکلت والیه
انیب سبحان ربك رب العزة
عما یصفون وعما یصفه
اهل التشبیه والتمثیل
وعما یجتری علیه اهل
الالحاد والتعطیل وسلام
علی المرسلین و
الحمد لله
رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب التوحيد والرد على الجهمية وغيرهم

اى هذا الكتاب فى اثبات التوحيد والرد على الجهمية[1] وغيرهم من القدرية[2] واما الخوارج[3] فسبق ما يتعلق بهم فى كتاب الفتن وكذا الرافضة تقدم ما يتعلق بهم فى كتاب الاحكام - وهؤلاء الفرق الاربعة - اى الجهمية الجبرية والقدرية - والخوارج والروافض رؤس المبتدعة كالاخلاط الاربعة فانها اصول الامراض والاسقام السيئة - ومقصود المؤلف بعقد هذا الكتاب ذكر بعض المسائل الكلامية كما كان المقصود من كتاب الاعتصام ايراد معظم مسائل اصول الفقه والكلام على الادلة الشرعية وبيان طريق الاستدلال بها فعنوان كتابه هذا الكتاب التوحيد بمنزلة عنوان المتكلمين بالالهيات فكما يذكرون فيها مباحث الذات والصفات والنبوة وخلق الاعمال والحشر والميزان فكذا ذكر البخارى فى هذا الكتاب المعنون بكتاب التوحيد الامور المذكورة وليكن هذا عندك اصلا مؤصلا حتى لا تحتاج الى التكلف فى فهم تراجم هذا الكتاب هذا ولما فرغ المصنف الهمام من مسائل اصول الفقه شرع فى مسائل اصول الكلام ليقع به ختم الكتاب كما بدأ الكتاب بالوحى والايمان ليكون ختام كتابه ختام مسك وقدم التوحيد لانه اصل الاصول وهو معنى كلمة الشهادة التى هى اعظم شعائر الاسلام قال الحافظ العسقلانى الظاهر من تصرف البخارى فى كتاب التوحيد انه يريد ان يسوق الاحاديث التى وردت فى الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منها فى باب ويؤيده بآية من القرآن وذلك للاشارة عن خروجها عن اخبار الآحاد على طريق التنزل فى ترك الاحتجاج بها فى الاعتقاديات وان من انكرها خالف الكتاب والسنة جميعا وقد اخرج ابن ابى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية بسند صحيح عن سلام بن مطيع وهو شيخ شيوخ البخارى انه ذكر المبتدعة فقال ويلهم ماذا ينكرون من هذه الاحاديث والله ما فى

---

[1] الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون الى جهم بن صفوان من اهل الكوفة الذى قال بالاجبار والاضطرار فى الاعمال وذهب الى انه لا يجوز ان يوصف الله تعالى بانه شئ او حى او عالم او مريد حيث قال لا اصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره واصفه بانه خالق ومحى ومميت لان هذه الاوصاف مختصة به تعالى ولا تطلق على العبيد كذا فى الفتح ص $\frac{290}{13}$ والتبصير فى الدين لابى المظفر الاسفرايني ص ٦٣ وزعم ايضا ان الجنة والنار لتبيدان وتفنيان وكان جهم هذا تلميذ الجعد بن درهم الزنديق الذى ابتدع القول بخلق القرآن فى سنى نيف وعشرين ومائة ثم تبعه جهم بن صفوان وكان يقول القرآن ليس كلام الله وانه مخلوق - انظر كتاب الفرق بين الفرق للاستاد عبد القاهر البغدادى من ص ١٢١١ الى ص ٢١٥ فقد فصل الكلام فى كتابه على ذكر الجهمية وبيان مذاهبها وانظر ايضا كتاب اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادى ص ٣٣٣.

الحديث شئ الا وفي القرآن مثله - يقول الله ان الله سميع بصير ويحذركم الله نفسه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه - ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وكلم الله موسى تكليما الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك فلم يزل - اى سلام بن مطيع يذكر الآيات من العصر الى غروب الشمس - كذا في الفتح ص٣٠٢ ج١٣

وبالجملة

مقصود البخاري بكتاب التوحيد بيان معرفة الحق سبحانه على طريقة اهل السنة والرد على سائر اهل البدعة كالجهمية والقدرية وامثالهم ممن تكلم في الصفات الالهية ولا يختص الرد بطائفة مخصوصة فانه اورد في هذا الكتاب احاديث متنوعة مشتملة على الرد على فرق مختلفة من اهل البدع -

بيان المراد بالتوحيد

اراد الامام البخاري بالتوحيد ذكر اسمائه تعالى وصفاته وشؤنه - واختلف كلمات العلماء في التعبير عن معنى التوحيد فقال الامام ابوبكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ھ التوحيد هو الاقرار بانه تعالى ثابت موجود واله واحد فرد معبود ليس كمثله شئ اى ليس معه اله سواه ولا من يستحق العبادة الا اياه ولا شبيه له ولا نظير على ما قرره قوله تعالى - والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وقوله ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وانه الاول قبل جميع المحدثات الباقي بعد فناء المخلوقات على ما اخبر به سبحانه وتعالى بقوله هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم - اھ - كذا في كتاب الانصاف ص٣٣ للامام الباقلاني وقال البدر العيني التوحيد اعتقاد ان الله سبحانه اله واحد منفرد بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه -

وقيل التوحيد اثبات ذات غير مشبهة بالذوات ولا معطلة عن الصفات انتهى ع ص٢١٤ ج١١ فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وهذا قول ابى الحسن الاشعري رحمه الله وقال الجنيد التوحيد افراد القديم من المحدث اھ - فالتوحيد عند اهل السنة نفي التشبيه ونفي التعطيل - واعتقاد عدم الشركة في الالوهية وخواصها -

وقال بعض السادة الصوفية الصافية لما تكلموا في مسئلة المحو والفناء ان المراد بالتوحيد اعتقاد وحدة الوجود وليس مرادهم بذلك ان وجود الخالق والمخلوق واحد وحاشاهم ان يقولوا ذلك فان هذا الحاد وزندقة بل مرادهم بهذا القول ان الوجود الحقيقي في الحقيقة واحد وهو وجود الواجب جل مجده - واما وجود الممكن فهو وجود وهمي وخيالي محض وحقيقته العدم كما قال العارف الجامي -

كل ما في الكون وهم او خيال - او عكوس في المرايا او ظلال فمراد السادة الصوفيه من القول بوحدة الوجود ان وجود الممكن وحياته وعلمه وسائر كمالاته بالاضافة الى وجود الحق وحياته وعلمه وقدرته وسائر كمالاته بمنزلة العدم كما ان العرض لا وجود له ولا قوام له الا باستناده الى الجوهر فكذلك الممكن لا وجود له الا باستناده الى الواحد جل مجده وقال النبي صلى الله عليه وسلم اصدق كلمة قالها الشاعر - قول لبيد - الا كل شئ ما خلا الله باطل وقد تقدم في هذا الجامع الصحيح في باب التواضع من كتاب الرقاق حديث ابي هريرة لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي

بہا فمعاذ اللہ لیس المراد به الاتحاد والحلول فانه الحاد وزندقة بلا شبهة بل المراد به فناء العبد واعضاءه فی رضا الحق سبحانه وتعالے وان العبد اذا وصل الی هذا المقام فالاعمال التی يباشرها العبد ظاهرا بهذه الاعضاء هی فی الحقيقة بعين العناية الالهية وبيد التوفيق الربانی ونظر اللطف الرحمانی فالعبد ظاهرا ينظر بعين الرأس ولكن فی الحقيقة والباطن بعين العناية الالهية من ورائها۔ كما قال تعالے وما رميت اذ رميت ولكن الله رمی۔ وقال تعالے ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم۔

بیان اوّل واجب علی المکلف شرعاً وشرطاً

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی الصحيح عندنا قول من يقول ان اول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديان الى المعرفة بالله تعالے وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان الى جواز ارسال الرسل منه وجواز تكليف العباد ما شاء ثم النظر المؤدی الی وجوب الارسال والتكليف منه ثم النظر المؤدی الی تفصيل اركان الشريعة ثم العمل بما يلزمه منها على شروطه كذا فی كتابه اصول الدين ص٢١۔

والحاصل ان اول واجب على العبد هو معرفة الحق سبحانه والاقرار بوحدانيته كما قال تعالے لنبيه صلے الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالے له ولامته فاعلموا ان الله مولاكم۔ وقوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فهل انتم مسلمون۔ وقال صلے الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ونحو ذلك من الاحاديث واصرح حديث فی ذلك ما اخرجه البخاری ومسلم ان النبی صلے الله عليه وسلم لما بعث معاذ بن جبل الى اليمن قال له انك تقدم الى قوم اهل الكتاب فليكن اول ما تدعوهم اليه عبادة الله فاذا عرفوا الله فاخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث ففی هذه الرواية تصريح بان معرفة الله مقدمة على جميع الفرائض۔

بیان مذاهب العالم فی التوحید

قال صدر الاسلام البزدوی قال عامة اهل القبلة ان الله واحد لا شريك له وقالت المجوس ان صانع العالم اثنان يزدان واهرمن فما كان من الخير يخلقه يزدان وما كان من الشر يخلقه اهرمن ويزدان هو الله تعالے واهرمن هو ابليس ثم ان بعضهم قالوا۔ كلاهما قديم وبعضهم قالوا يزدان قديم واهرمن حادث حدث من فكرة ردية حدثت من يزدان وقالوا اقاويل فاسدة وقالت المانوية والديصانية ان صانع العالم اثنان نور وظلمة فما كان من الخير فمن النور وما كان من الشر فمن الظلمة. و بعضهم قالوا كل واحد منهما قديم وكل واحد منهما حی يفعل ما يشاء بالاختيار وقال بعضهم النور قديم والظلمة حادثة وقال بعضهم النور حی والظلمة ميتة تفعل الظلمة ما تفعل بالطبع ولهم اقاويل متناقضة يعرف بطلانها منها بالتناقض وقالت النصارى صانع العالم ثلاثة كما قال تعالے اخبرا عنهم لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ولكن بعضهم قالوا هو ثلاثة اشخاص الله والمسيح والروح وبعضهم قالوا شخص واحد وصفة فهو الله والمسيح العلم وقالوا كان فی الابتداء لاهوتا ثم صار ناسوتا ای كان الها فصار انسانا ثم اختلفوا فی كيفية صيرورته ناسوتا فقالوا صار ناسوتا بطريق الامتزاج بان امتزج اللاهوت وهو الله بالناسوت وهو عيسى فصارا شيئا واحدا كما يمتزج الماء

بالفحم فيصير جمرة فالجمرة لا تكون الا نارا وفحما فكذا هو وبعضهم قالوا اما كان ذلك بطريق الامتزاج بل كان بطريق الظهور بظهور آثار الالوهية فی عیسی علیه السلام كذا فی كتاب اصول الدين للبزدوی ص١٨ و ص١٩ ۔

تنبیہات

الاول

ان الصفات على قسمين صفات ذاتية وصفات فعلية فالاول ما يكون هو صفة الله تعالى ولا يكون ضده صفة للحق سبحانه وتعالى كالعلم والقدرة والحياة ونحوها فانها صفات الله تعالى وليست اضدادها كالجهل والعجز والموت من صفاته سبحانه ۔ والثانی ما يكون هو وضده كلاهما صفة الله تعالى كالرأفة والرحمة والسخط والغضب وكالاحياء والاماتة فكلاهما صفة الله جل شانه ۔

والثانی

ان الفرق بين الاسم والصفة ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن الذات وقد يطلق الاسم ويراد به الصفة ۔

والثالث

ما قالوا ان صفات الله تعالى اما عدمية ای نفی للنقائص واما وجودية ای اثبات للكمالات والقسم الاول يسمى صفات الجلال والثانی بصفات الاكرام قال تعالى تبارك اسم ربك ذی الجلال والاكرام وقدم العدمية على الوجودية لان التنزيه عن النقصان مقدم على اثبات الكمال عقلا ويقال للصفات العدمية التنزيهات وانما يقال لها صفات الجلال لانه يذكر فيها جل عن كذا وجل عن كذا وقدم المصنف الامام ۔ التوحيد لانه جامع بين الجلال والاكرام فان التوحيد من حيث انه اثبات الوحدة والتفرد ۔ اكرام ومن حيث انه نفی الشريك والشبيه والنظير والمثل جلال ۔ فالتوحيد جامع بين التنزيه والتحميد فلذا اقدمه ۔

والرابع

فی افتراق المتكلمين ۔ قال الشيخ تقی الدين السبكی الكبير المتوفى سنة ٧٥٦ھ ۔ العلم الالهی طلبه اليونان بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا وافترقوا ثلاث فرق ۔ (احدها) غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة[١] (والثانية) غلب عليها جانب النقل

---

[١] قوله هؤلاء ای المعتزلة يسترسلون فی تفصيل التاويلات ويعينون المعنى المراد من المجازات بمجرد العقل ۔

وهم الحشوية [حـ١] رو **الثالثة**) ما غلب عليها احدهما بل بقي الامران مرعيين عندها على حد سواء وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاث في كلامها مغالطة اما خطأ في بعضه واما سقوط هيبته والسالم من ذلك ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعي رضي الله عنه ينهى عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال بالفقه فهو طريق السلامة ويبقى الناس على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة - لكن حدثت بدع اوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم حذرا من ان تزيغ بها قلوب المهتدين والفرقة الاشعرية هم المتوسطون [حـ٢] في ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة وسائر الناس واما المعتزلة فكانت لهم دولة في اوائل المائة الثالثة ساعدهم بعض الخلفاء ثم انخذلوا وكفى الله شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فحولة المتكلمين من اهل الاسلام والاشعرية اعدلهما لانها بنت اصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح واما الحكمة اليونانية فالناس مكفيون شرها لان اهل الاسلام كلهم يعرفون فسادها ومجانبتها للاسلام واما الحشوية [حـ٣] فهي طائفة رذيلة جهال ينتسبون الى احمد - واحمد مبرأ منهم وسبب نسبتهم اليه انه قام

حـ١ قال المناوي الذي يجرد الظاهر حشوي والذي يجرد الباطن باطني والذي يجمع بينهما كامل ولذا ورد للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع - كذا في فيض القدير ص ٢٩٥ / ٢ تحت شرح حديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا صورة اعلم ان الحشوية طائفة يتظاهرون باتباع الكتاب والسنة وباتباع السلف الصالح ويأخذون بظواهر النصوص من غير ان يدبروا القول ويحملون الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة على المعاني المتعارفة بينهم عند اطلاقها على الخلق ثم يفسرونها على حسب افهامهم واوهامهم بالفاظ يظنونها مرادفة لالفاظ الشريعة فيزيدون في الكتاب والسنة اشياء من عند انفسهم مثل قولهم في آية الاستواء انه استقر بذاته على العرش وفي حديث النزول انه تعالى ينزل بذاته من العرش - انظر ص ١٢ من حاشية اشارات المرام وهؤلاء يدعون اتباع السلف الصالح وفي الحقيقة انما يتبعون اهواء انفسهم وافهامهم المعوجة واوهامهم الممجوجة والله اعلم حـ٢ الاشعرية هم الحد الوسط بين المعتزلة والحشوية لا ابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة ولا عن العقل كعادة الحشوية فان الحشوية لجمودهم على الظاهرية والسطحية كادوا ان يقعوا في التشبيه والتمثيل حيث قالوا لله ما لا يجوزه الشرع ولا النقل من اثبات الحركة له تعالى والنقلة والحد والجهة والقعود والاقعاد والاستلقاء والاستقرار ونحو ذلك فهذا القول من الحشوية يقارب المشبهة سبحانه وتعالى عما يصفون والماتريدية وسط بين الاشعرية والمعتزلة حـ٣ الحشوية طائفة من المحدثين بالغوا في اجراء الآيات والاحاديث التي يفهم منها التشبيه على ظاهرها فوقعوا في التجسيم كذا في حاشية الارشاد ص ٣٩ وفيهم يقول ابن الجوزي فقد فضحوا اذا التسع الامام بجهلهم - ومذهبه التنزيه لكن هم اختلوا ولابن الجوزي كتاب في الرد على المشبهة والحشوية وقد اجاد الرد عليهم يسمى كتاب دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة جزاه الله تعالى عن المسلمين والمنزهين لرب العالمين

جزاه خيرا -

في دفع المعتزلة وثبت في المحنة رضي الله عنه ونقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا
الاعتقاد السيئ وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم الا من عصمه الله ولقد كان افضل المحدثين في زمانه
بدمشق ابن عساكر يمتنع من تحديثهم ولا يمكنهم ان يحضروا مجلسه وكان ذلك ايام نور الدين الشهيد
وكانوا مستذلين غاية الذلة ثم جاء في اواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء واطلاع ولم يجد شيخا
يهديه (اشارة الى ابن تيمية) وهو على مذهبهم وهو جسور متجرد لتقرير مذهبه ويجد امورا بعيدة
فبجسارته يلتزمها فقال[1] بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وان[2] الله سبحانه مازال فاعلا وان التسلسل
ليس بمحال فيما مضى كما هو في ما سيأتي وشق العصا وشوش عقائد المسلمين واغرى بينهم ولم يقتصر ضرره على
العقائد في علم الكلام حتى تعدى وقال[4] ان السفر لزيارة النبي صلى الله عليه وسلم معصية وقال[5] ان الطلاق الثلاث
لا يقع وان من حلف بطلاق امرأته وحنث لا يقع عليه طلاق (وغير ذلك مما تفرد به) واتفق العلماء على حبسه
الحبس الطويل فحبسه السلطان[1] ومنعه من الكتابة في الحبس وان يدخل اليه احد بدواة ومات في الحبس ثم حدث
من اصحابه (اشارة الى ابن القيم) من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلقي ذلك الى الناس سرا ويكتمه جهرا فعم
الضرر بذلك حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة الاف بيت يذكر ناظمها (اشارة الى ابن القيم)
نونيته فيها عقائده وعقائد غيره ويزعم ان عقائده عقائد اهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنيفا في
علم الكلام الذي نهى العلماء عن النظر فيه لو كان حقا فكيف وهي تقرير للعقائد الباطلة وزيادة على ذلك وهي حمل
العوام على تكفير كل من سواه وسوى طائفته ونحن نعلم بالقطع ان هذه الطوائف الثلاثة. الشافعية والمالكية
والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون ليسوا بكافرين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال المسلم لاخيه
يا كافر فقد باء بها احدهما فالضرورة اوجبت العلم بان بعض من كفرهم مسلم ودعانا ذكرنا مع ما تضمنته
القصيدة ملخصا وارد عليه) وتأسيت في ذلك بامام الحرمين في كتابه المسمى بنقض كتاب السجزي
والسجزي هذا كان محدثا له كتاب مترجم بمختصر البيان وجده امام الحرمين حين جاور بمكة شرفها
الله تعالى اشتمل كتاب السجزي هذا على امور منها ان القرآن حروف واصوات وغير ذلك من
امثال ما يقوله الحشوية من اجراء آيات الصفات واحاديثها على مقتضى الحس والعرف وقد
تصدى هذا السجزي للوقوع في اعيان الائمة والطعن عليهم فرد عليه امام الحرمين. ثم قال السبكي
وها انا ايضا اقتدي بامام الحرمين في كلامي مع ابن زفيل خشية على عقائد المسلمين فكما هو رد على
السجزي كذلك انا ارد على ابن زفيل صيانة لعقائد المسلمين انتهى كلام التقي السبكي في مقدمة كتابه السيف
الصقيل مختصرا بحذف تشنيع امام الحرمين على السجزي وبحذف تشنيع السبكي على ابن القيم رحمة الله
عليهم اجمعين فان المقصود تحقيق الحقيقة لا الطعن والوقيعة في شأن علماء الامة ولا علم ان السجزي الذي
رد عليه امام الحرمين هو عثمان بن سعيد السجزي الدارمي مؤلف النقض على المريسي المتوفى سنة [illegible]ھ وهذا
الدارمي غير الامام الدارمي المعروف صاحب السنن فانه هو عبد الله بن عبد الرحمن المتوفى سنة ۲۵۵ھ وهو من مشائخ مسلم

---

[1] وهو الملك الناصر محمد بن قلاوون امر بحبسه فيما اذى [illegible] والاتفاق علماء المذاهب الاربعة على خلافه والتفصيل
في كتاب دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك الى السيد الجليل الامام احمد رح للشيخ تقي الدين الحصني الدمشقي المتوفى
سنة ۸۲۹ھ وهو كتاب مطبوع فليراجع اليه.

ذكر الفرق الاسلامية

قال ابن حزم في كتاب الملل والنحل فرق المقرين بملة الاسلام خمس اهل السنة[1] ثم المعتزلة[2] ومنهم القدرية ثم المرجئة[3] ومنهم الجهمية والكرامية ثم الرافضة[4] ومنهم الشيعة ثم الخوارج[5] ومنهم الازارقة والاباضية ثم افترقوا فرقا كثيرة واما الكلام فيما يوصف الله به فمشترك بين الفرق الخمسة من مثبت لها وناف فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا في ذلك حتى كادوا يعطلون ورأس المشبهة مقاتل[6] بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية فانهم بالغوا في ذلك حتى شبهوا الله تعالى بخلقه - تعالى الله وسبحانه عن اقوالهم علوا كبيرا - ونظير هذا التباين قول الجهمية ان العبد لا قدرة له اصلا وقول القدرية ان العبد يخلق فعل نفسه (قلت) وقد افرد البخاري خلق افعال العباد في تصنيف وذكر منه هنا اشياء بعد فراغه مما يتعلق بالجهمية كذا في الفتح ص ٢٩٢ ج ١٣ مختصرا -

فالمعطلة والمشبهة على طرفي نقيض - المعطلة ينكرون الصفات ويزعمونه توحيدا ويقولون ان اثبات الصفات شرك وتعطيل الباري تعالى عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الاسماء والاحكام هو مذهب الالهيين من الفلاسفة فانهم قالوا واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه فلا صفة ولا حال - انظر ص ١٢٧ وص ١٨١ من نهاية الاقدام للشهرستاني "(والمشبهة) على صيغة اسم الفاعل من التشبيه فرقة من الفرق المقرين بملة الاسلام - شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادث ولاجل ذلك جعلت فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم غلاة قائلون بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام وهم غلاة الشيعة كالسبائية والمغيرية والهشامية ومنهم مشبهة الحشوية قالوا هو جسم لا كالاجسام وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين حتى نقل عن بعضهم انه قال اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما سواه سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ومنهم مشبهة الكرامية واقوالهم في التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبأ به فلنقتصر على ما قال زعيمهم وهو ان الله تعالى على العرش من جهة العلو مماسة له عن الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملأ العرش ام لا يملأه بل يكون على بعضه ونحو ذلك كذا في كشاف اصطلاحات الفنون في باب التشبيه ص ٨٠٠ -

قال المحقق الدواني - المشبهة[1] (اقسام) منهم من قال انه (تعالى) جسم[2] حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم

ف[1] المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلقه في الصورة نبراس ص ١٨١ ف[2] قد فصل الامام ابو الحسن الاشعري الكلام على اقاويل المجسمة ونحن نذكر شيئا منه فقال اختلفت المجسمة فيما بينهم في التجسيم وهل للباري تعالى قدر من الاقدار فقال هشام بن الحكم ان الله جسم محدود عريض عميق طويل طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه نور ساطع له قدر من الاقدار في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها - ومنهم من قال هو جسم لا كالاجسام ومنهم من قال انه على العرش مماس له ومنهم من قال ان الله جسم وانه جثة على صورة الانسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح واعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه - الى آخر ما حكى عن خرافاتهم مقالات الاسلاميين ص ٢٥٤ ج ١ - وانظر كتاب الفرق بين الفرق للاستاذ عبد القاهر البغدادي من ص ٢٢٥ الى ص ٢٣٠ فقد بين مذاهب المشبهة ونقلها تفصيلا حسنا -

انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة وتبدل الجهات ويئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم (فاي داع اذاً الى اطلاق هذا الاسم عليه تعالى مع ايهامه النقص في حقه سبحانه وعدم ورود الاذن به من الشارع) واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها كذا في شرح العقائد العضدية للمحقق الدواني المطبوع مع شرح الكلنبوي انظر ص١٦٢ -

وقال المولى المرجاني في حاشيته على الكتاب المذكور - وقد عم هذا الداء المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل سوى طائفة يسيرة منهم الشيخ ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي رحمه الله ومتابعيه وقليل ما هم - اهـ

قال الشيخ ابن العربي في الفتوحات العجب من هذه الطائفة (التي تدعي اتباع الكتاب والسنة) انهم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ - وعملوا بالنصوص المحتملة - اهـ كذا في حاشية الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية ص١٦٨ - فان قولهم نجري الامر على الظاهر المتعارف وقولهم لا كما يعقل امران متناقضان فان النصوص ان اجريت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ فان اخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو كفر وان لم يمكنك الاخذ بها فاين الاخذ بالظاهر الست قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب تعالى عما يوهم الظاهر فكيف يكون اخذا بالظاهر - انظر ص١١١ ج٢ من الاتحاف شرح الاحياء -

حُكم المُجسّمة والمشبّهة

اعلم ان القول بانه تعالى جسم كسائر الاجسام كفر ومن قال انه جسم لا كالاجسام فقيل انه مبتدع تعالى الله عن اتصافه بالجسمية والمكان فقد كان ولا شئ معه وهو الان على ما عليه كان كذا في نثر اللآلي على نظم الامالي ص٥٣ - وكذا المشبهة وهم اصناف وحُكمُ كل منها على حسب زعمه ومقداره في التشبيه والله سبحانه وتعالى اعلم ولا يخفى على اهل العلم ان الكتاب والسنة مملوء ان باثبات التنزيه ونفي التشبيه وعقيدة التنزيه هي العقيدة المتوارثة بين المسلمين وبها جاءت شرائع الانبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين -

الحشوية مَن هُم

قال الخفاجي في حاشيته على تفسير البيضاوي الحشوية بسكون الشين وفتحها قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسيم وغيره وهم من الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل وعميت

الضمار هم يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة فنسبوا الى حشا فهم حَشَوِيَّة بفتح الشين وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة او هم هم والجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحَشْوِيَّة بسكون الشين نسبة الى الحشو وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر اجراءها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد ويفوضون التاويل الى الله تعالى وعلى هذا فاطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف. اهـ

كذا في حاشية الخفاجي على تفسير البيضاوي في تفسير قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ص ۱۴۳ ج ۲

قلت) كتب السادة المتكلمين مملوءة بالرد على الحشوية فمرادهم بالحشوية الطائفة المدعية بالكتاب والسنة الجامدة على الظاهرية القائلة باجراء الصفات على ظاهرها مع الجزم بان المراد به هو الظاهر المتبادر على مقتضى العرف مثل حملهم الاستواء على الجلوس الحسي والاستقرار والتمكن وليس هذا من مذهب السلف اصلا كما قد علمت انهم يفوضون مراده الى الله عز وجل مع جزمهم بان الظاهر المتبادر غير مراد قطعا وحاشاهم ان يحملوا النصوص على المعنى المتعارف فافهم ذلك واستقم واعلم ان ما يأتي به هؤلاء الحشوية من التفسير هو من اللغو الذي لا يلتفت اليه ومن الحشو الذي لا يعوّل عليه فاين هؤلاء الحشوية المتلفظون بالحشو والسقط والآخذون بظاهر من القول من غير تدبر من السلف الصالحين الراسخين في العلم المفهّمين من الله. والمنعمين بالعلم اللدني ونور الفهم فان مذهبهم في المتشابهات تلاوتها والايمان بها والسكوت عليها وترك الخوض في معناها والامام البيهقيؒ في كتاب الاسماء والصفات من اوله الى آخره سلك مسلك اهل النظر وائمة الكلام وتحاشى من الحشوية والمجسمة والمشبهة واكثر النقل في كتابه الذي هو عجيب العجاب عن الامام الخطابي وابي الحسن الطبري وابن فورك والحليمي وابي اسحاق الاسفرائني والاستاذ عبد القاهر البغدادي وغيرهم من اهل النظر والبصر وان كنت في شك مما قدمت فانظر كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري لحافظ الشام ناصر السنة حجة الاسلام الشيخ ابي القاسم علي بن الحسن ابن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ھ تجد فيه شفاء علتك ورواء غلتك وقد قيل في كتابه هذا كل سني لا يكون عنده كتاب التبيين لابن عساكر فليس من امر نفسه على بصيرة. كما في الطبقات الكبرى۔

قال الشيخ الحافظ ابو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي الصديقي البكري الحنبلي المتوفى ببغداد سنة ٥٩٧ھ رحمه الله تعالى في مقدمة كتابه. دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة ممن ينتحل مذهب الامام احمد رضي الله عنه. اعلم. وفقك الله تعالى انني لما تتبعت مذهب الامام رحمه الله تعالى رأيت الرجل كبير القدر في العلوم قد بالغ النظر في علوم الفقه ومذاهب القدماء حتى لا تأتي مسئلة الا وله فيها نص او تنبيه لكنه على طريق السلف فلم يصنف الا المنقول (الى ان قال) ورأيت من اصحابنا من تكلم في الاصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف ثلاثة

علہ وهو كتاب بديع في اثبات التنزيه وفي الرد على اهل التشبيه حجة على من سايرهم من الحنابلة والحشوية الذين يبالغون في حمل الاحاديث على ظاهرها۔

ابو عبد الله[1] بن حامد وصاحبه القاضي ابو يعلى[2] وابن الزاغوني[3] فصنفوا كتبا شانوا بها المذهب (مذهب الامام احمد) ورأيتهم قد نزلوا الى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس فسمعوا ان الله سبحانه خلق آدم على صورته فاثبتوا له صورة ووجها زائدا على الذات وعينين وفما ولهوات واضراسا واضواء لوجهه هي السبحات ويدين واصابع وكفا وخنصرا وابهاما وصدرا وفخذا وساقين ورجلين وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس وقالوا يجوز ان يمس ويمس ويدني العبد من ذاته وقال بعضهم ويتنفس ثم انهم يرضون العوام بقولهم لا كما يعقل. وقد اخذوا بالظاهر في الاسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل ولم يلتفتوا الى النصوص الصارفة عن الظواهر الى المعاني الواجبة لله تعالى ولا الى الغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدوث ولم يقنعوا بان يقولوا صفة فعل حتى قالوا صفة ذات ثم لما اثبتوا انها صفات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على نعمة وقدرة ولا مجيئ واتيان على معنى بر ولطف ولا ساق على شدة بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين والشيء انما يحمل على حقيقته اذا امكن فان صرف صارف حمل على المجاز ثم يتحرجون من التشبيه ويأنفون من اضافته اليهم ويقولون نحن اهل السنة وكلامهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم. يا اصحابنا انتم اصحاب نقل واتباع وامامكم الاكبر الامام احمد بن حنبل وهو يقول تحت السياط. كيف اقول ما لم يقل[4] فاياكم ان تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه ثم قلتم في الاحاديث تحمل على ظاهرها فظاهر القدم الجارحة فانه لما قيل في عيسى عليه الصلاة والسلام روح الله. اعتقدت النصارى لعنهم الله تعالى ان لله صفة هي روح ولجت في مريم. ومن قال استوى بذاته المقدسة فقد اجراه سبحانه مجرى الحسيات وينبغي ان لا يهمل ما يثبت به الاصل وهو العقل فانا به عرفنا الله تعالى وحكمنا له بالقدم فلو انكم قلتم نقرأ الاحاديث ونسكت لما انكر احد عليكم. انما حملكم اياها على الظاهر قبيح فلا تدخلوا في مذهب

---

[1] هو شيخ الحنابلة ابو عبد الله الحسن بن حامد بن علي البغدادي الوراق المتوفى سنة ثلاث واربعمائة كان من اكبر مصنفيهم له شرح اصول الدين فيه طامات سيورد المصنف (ابن الجوزي) بعضها ويردها وبه تخرج القاضي ابو يعلى الحنبلي

[2] هو القاضي ابو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء الحنبلي المتوفى سنة ثمان وخمسين واربعمائة وفيه يقول ابو محمد التميمي ما معناه لقد شان ابو يعلى الحنابلة شينا لا يغسله ماء البحار على ما نقله ابن الاثير وابو الفداء اهـ -

[3] هو ابو الحسن علي بن عبيد الله بن نصر الزاغوني الحنبلي المتوفى سنة سبع وعشرين وخمسمائة وهو من مشائخ المصنف (ابن الجوزي) وله في كتاب الايضاح من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه. [4] لما سئل الامام احمد عن احاديث النزول والرؤية ووضع القدم ونحوها قال نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى. وقال ايضا لو مر سألوه عن الاستواء استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف على ما ذكره الخلال في السنة بسنده الى حنبل عن عمه الامام احمد وهذا التفويض وتنزيه كما هو مذهب السلف وربما اول في بعض المواضع كما قال ابن حزم الظاهري قد روينا عن الامام احمد انه قال وجاء ربك انما معناه وجاء امر ربك اهـ

وهذا تاويل وتنزيه

كما هو مذهب الخلف

هذا الرجل الصالح (السلفي (الامام احمد بن حنبل) ما ليس منه فلقد كسيتم هذا المذهب شيناً قبيحاً حتى صار لا يقال عن حنبلي الا مجسم ثم زينتم مذهبكم ايضاً بالعصبية ليزيد بن معاوية وقد علمتم ان صاحب المذهب (اي الامام احمد) اجاز لعنته وقد كان ابو محمد التميمي يقول في بعض ائمتكم (وهو القاضي ابو يعلى المتقدم) لقد شان المذهب شيناً قبيحاً لا يغسل الى يوم القيامة (فصل) وقد وقع غلط المصنفين الذين ذكرتهم في سبعة اوجه اولها انهم سموا الاخبار اخبار صفات وانما هي اضافات وليس كل مضاف صفة فانه تعالى قال ونفخت فيه من روحي وليس لله صفة تسمى روحا فقد ابتدع من سمى المضاف صفة (والثاني) انهم قالوا هذه الاحاديث من المتشابه الذي لا يعلمه الا الله تعالى ثم قالوا نحملها على ظواهرها فوا عجبا ما لا يعلمه الا الله تعالى اي ظاهر له وهل ظاهر الاستواء الا القعود وظاهر النزول الا الانتقال۔ (والثالث) انهم اثبتوا لله سبحانه وتعالى صفات وصفات الحق جل جلاله لا تثبت الا بما تثبت به الذات من الادلة القطعية (والرابع) انهم لم يفرقوا في الاثبات بين خبر مشهور (كقوله صلى الله عليه وسلم ينزل تعالى الى السماء الدنيا وبين حديث لا يصح كقوله رأيت ربي في احسن صورة بل اثبتوا بهذا صفة وبهذا صفة (والخامس) انهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم وبين حديث موقوف على صحابي او تابعي فاثبتوا بهذا ما اثبتوا بهذا (والسادس) انهم تأولوا البعض الالفاظ في موضع ولم يتأولوها في موضع كقوله ومن اتاني يمشي اتيته هرولة قالوا ضرب مثلا للانعام (والسابع) انهم حملوا الاحاديث على مقتضى الحس فقالوا ينزل بذاته وينتقل ويتحول ثم قالوا لا كما نعقل فغالطوا من يسمع وكابروا الحس والعقل فحملوا الاحاديث على الحسيات فرأيت الرد عليهم لازما لئلا ينسب الامام احمد الى ذلك واذا سكتُّ نُسبتُ الى اعتقادي ذلك ولا يهولني امر يعظم في النفوس لان العمل على الدليل وخصوصا في معرفة الحق سبحانه وتعالى انتهى كلامه في مقدمة كتابه دفع شبهة التشبيه من ص۳ الى ص۹۔

فكتاب ابن الجوزي هذا الكتاب لطيف جدا في الرد على المجسمة عامةً وعلى الحشوية الجامدين على ظواهر الالفاظ المنتسبين الى الامام احمد خاصةً وقال ابن الجوزي في آخر كتابه هذا ولما علم بكتابي هذا جماعة من الجهال لم يعجبهم لانهم الفوا كلام رؤسائهم المجسمة فقالوا ليس هذا المذهب قلت ليس مذهبكم ولا مذهب من قلدتم من اشياخكم فقد نزهت مذهب الامام احمد ونفيت عنه كذب المنقولات وهذيان المقولات غير مقلد فيما اعتقدته وكيف اترك جواهر الانتقاد۔ ثم ختم كتابه هذا بقصيدة طويلة نذكر منها هذه الابيات۔

ولما نظرت في المذاهب كلها ؁ طلبت للاسلم في الصواب وما اغلو

فالفيت عند السبر قول ابن حنبل ؁ يزيد على كل المذاهب بل يعلو

وكل الذي قد قاله فمشيد ؁ بنقل صحيح والحديث هو الاصل

ومن همه ان لا يشبه ربه ؁ ويتبع في التسليم من قد مضى قبل

وجاءت اقوام يدعون مذهبا ؁ بمذهبه ما كل فرع له اصل

ومالوا الى التشبيه اخذا بصورة ؁ لذي نقلوه في الصفات وهم غفل

وقالوا الذي قلنا لمذهب احمد ؁ فمال الى تصديقهم من به جهل

فقد فضحوا ذاك الامام بجهلهم ؁ ومذهبه التنزيه لكنهم اختلوا

لعمري لقد ادركت منهم مشايخا ؁ واكثر من ادركته ما له عقل

وما زلت اجلو عنهم كل خلة ؁ من الاعتقاد الردي كي يجمع الشمل (رحمه الله تعالى)

وقد وجد فی نسخة فی آخر کتاب تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری —
هذه الابیات —

قل للمشبهة الذین تجاوزوا ❊ حجج العقول بکل قول منکر
یا ویلکم تسمتم صفات الهکم ❊ بصفاتکم هذا قیاس الاخسر
ایقاس صانع صنعة بصنیعه ❊ ایقاس کاتب اسطر بالاسطر
هیهات یشبه صانع لصنیعه ❊ هیهات تشبه صورة لمصور
هذا المحال ومن یقول بقوله ❊ فهو الکفور علی جهنم مجتری
من قال ان الله یشبه خلقه ❊ کانت مقالته مقالة مفتری
او قال انی فی التکلم مثله ❊ فهو الکفور بلا محالة فاحذر
وکلامه نتلوه فی الفاظنا ❊ من غیر تشبیه الاله الاکبر
لولا تیسره علی الفاظنا ❊ لم نستطع نتلوه غیر میسر
لله سمع لا کاسماع الوری ❊ ویدٌ وعین لا کعین المحجر
حتماً براه المؤمنون ولیس ذا ❊ جسم ولا عرض ولا بالجوهر
وکذا کلام الله لیس کلفظنا ❊ فافهم مقالی فی الصفات وفکر

ص۴۳۳ من کتاب تبیین کذب المفتری وهذه الصفحة آخر صفحات هذا الکتاب المستطاب

فائدة

قال الله عز وجل۔ لیس کمثله شئ وهو السمیع البصیر قال الامام البیهقی العرب اذا ارادت التاکید فی اثبات المشبه کررت حرف التشبیه وجمعت بین اسم التشبیه وحرف التشبیه فقالت هذا کمثل هذا۔ فلما اراد الله سبحانه ان ینفی التشبیه علی آکد ما یکون من النفی جمع فی قراء تنا بین حرف التشبیه واسم التشبیه حتی یکون النفی مؤکدا علی ابلغ وجه۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۵ ۔

باب ما جاء فی دعاء النبی صلی الله علیه وسلم امته الی توحید الله تبارک وتعالی

اى فى بيان ما جاء من الاخبار فى دعوة النبى صلى الله عليه وسلم امته الى التوحيد اى اعتقاد ان الله تعالى منفرد بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه وانه تعالى موصوف باسماءه الحسنى وصفاته العلى بلا تشبيه ولا تمثيل ولا نفى ولا تعطيل والمقصود بهذا الباب بيان ان اول واجب هو معرفة التوحيد وكيف وان امتثال الاوامر والنواهى لا يمكن الا بعد معرفة الآمر والناهى والتوحيد اول ما دعا اليه الرسل عليهم الصلاة والسلام وقال النبى صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه الى اليمن فليكن اول ما تدعوهم اليه الاقرار

بعبودية الحق

سبحانه

وربوبيته

جماع معاني اسماء الرب جل ذكره

ذكر الحليمي (في شعب الايمان) فيما يجب اعتقاده والاقرار به في الباري سبحانه عدة اشياء (احدها) اثبات الباري جل جلاله لتقع به مفارقة التعطيل (والثاني) اثبات وحدانيته لتقع به البراءة عن الشرك (والثالث) اثبات انه ليس بجوهر ولا عرض ليقع به البراءة من التشبيه (والرابع) اثبات ان وجود كل ما سواه كان من قبل ابداعه له واختراعه اياه لتقع به البراءة من قول من يقول بالعلة والمعلول. (والخامس) اثبات انه مدبر ما ابدع ومصرفه على ما يشاء لتقع به البراءة من قول القائلين بالطبائع او بتدبير الكواكب او تدبير الملائكة قال ثم ان اسماء الله تعالى جده التي ورد بها الكتاب والسنة واجمع العلماء على تسميته بها منقسمة بين العقائد الخمس فيلحق بكل واحدة منهن بعضها وقد يكون منها ما يلتحق بمعنيين ويدخل في بابين او اكثر وهذا شرح ذلك وتفصيله - كذا في كتاب الاسماء والصفات للبيهقي ص۵

باب قول الله تبارك وتعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى

وقال تعالى ولله الاسماء الحسنى وقال تعالى فاذكروا اسم الله عليه - وقال تعالى له الاسماء الحسنى - والغرض من هذا الباب اثبات الصفات لله تعالى وانه موصوف بالصفات الذاتية والفعلية فان الاسماء بلغة العرب صفات ففي اثبات اسمائه اثبات صفاته - وقدم اسم الله على سائر الاسماء لانه الاسم الاعظم ومعناه انه المستحق للعبادة الذي تتحير القلوب في عظمته وتعجز عن بلوغ كنه جلاله ثم ذكر بعده اسم الرحمن الرحيم لان الرحمن لا يطلق على غيره تعالى مثل اسم الله فالمقصود من ذكر اسم الجلالة اثبات صفة الالوهية ومن ذكر الرحمن والرحيم اثبات صفة الرحمة وهي من صفات الذات والمراد برحمته ارادة نعم من سبق في علمه انه ينفعه واما الرحمة بمعنى افاضة الاحسان فهي من صفات الفعل قال صدر الاسلام البزدوي قال اهل السنة والجماعة ان لله تعالى صفات وهي العلم والحياة والقدرة والقوة ونحوها وقالت المعتزلة باجمعهم ليس لله تعالى صفات وقالوا انه حي لذاته عالم لذاته قادر لذاته فهذه مسئلة عظيمة بيننا وبين المعتزلة وشبهتهم في هذه المسئلة انا لو قلنا بالصفات لله تعالى صرنا قائلين بالقدماء او صرنا قائلين بان الله تعالى محل الحوادث لان الصفات اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة فهو القول بالقدماء وان كانت حادثة يصير الله تعالى محلا لحلول الحوادث وكلا القولين باطل فيجب ان يمتنع القول وسموا انفسهم اهل التوحيد لنفيهم الصفات وحسبوا انه توحيد وضده شرك وليس كذلك بل نفي الصفات اصلا انكار للصانع اه كذا في اصول الدين ص۳۴ و۳۵ - وحاصله ان السبب الداعي للمعتزلة الى هذا القول اعتقادهم ان وصف الله سبحانه بصفات قديمة قائمة بذاته تعالى يفضي الى القول بتعدد القدماء وهو شرك ولذلك ذهبت المعتزلة الى نفي الصفات القائمة بذاته تعالى كالعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر وغيرها من الصفات المذكورة في القرآن فقالوا مثلا ان الله عالم لذاته قادر لذاته حي لذاته لا بعلم وقدرة وحياة ونحوها من صفات قديمة قائمة بذاته تعالى لانه لو شاركته سبحانه هذه الصفات في القدم والازلية لشاركته في الالوهية وهذا عين الشرك ولا يخفى على من له نظر وبصر ان القول بنفي الصفات عن الذات الالهية هو في الحقيقة تعطيل لمعنى الالوهية عن الصفات الكمالية قال صدر الاسلام البزدوي فان قالوا ان معنى قولنا انه عالم لذاته اي ذاته علم[1] من غير معنى قائم به فنقول وان كان كذلك لكن هذا يوجب ان يكون ذاته علما على ان العالم بلا علم

[1] وفي نسخة عالم

كالعاقل بلا عقل والمتحرك بلا حركة والابيض بلا بياض والقاعد بلا قعود وذلك باطل وفيه انكار كونه عالما. فان قالوا وهو سؤال النظام انا لا نقول انه عالم حقيقة بل نعني به انه ليس بجاهل واذا لم يكن عالما حقيقة فلا يجب ان يكون له العلم فنقول. الله تعالى سمى نفسه عليما خبيرا في مواضع كثيرة وكذلك الافاعيل العجيبة لا توجد الا من عالم ولان كل ذات لا يكون عالما يكون جاهلا وكل ذات لا يكون جاهلا يكون عالما. والدليل على ان لله صفات ان الله تعالى جعل لنفسه صفات في كتابه فقال ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين. وقال. هو اشد منهم قوة جعل لنفسه القوة وقال ولله العزة ولرسوله. وقال ولا يحيطون بشئ من علمه. وقال انزله بعلمه فاثبت لنفسه العلم والعزة والجواب عن شبهتهم ان الصفات ليست غير الله تعالى لان الغيرين موجودان يتصور قيام احدهما بدون الآخر قال الله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. جعل الكفار غير المسلمين ويتصور قيام المسلمين بدون الكفار ولا يتصور ذات الله تعالى بدون العلم والقدرة. ولا علم ولا قدرة بلا ذات وكذلك سائر الصفات فلم يثبت الغيرية واذا لم يكن الصفات غير الله تعالى ولا الصفات اغيار لم يكن هذا قولا بالقدماء بل يكون قولا بقديم واحد. كذا في اصول الدين ص۳۵ مختصرا۔

باب قول الله تعالى انى انا الرزاق ذو القوة المتين (ان الله هو)

المقصود منه اثبات صفة القوة والترزيق لله تعالى وان العالم كله مفتقر في وجوده وبقاءه الى رزقه فكل ذرة من ذرات الوجود يدعو الرزاق قائلا. رب انى لما انزلت الى من خير فقير فان الرزق هو قوام المعاش والحياة قال الحليمي الرزاق هو الرازق برزق بعد رزق والمكثر الموسع له وقال الخطابي. الرزاق هو المتكفل بالرزق والقائم على كل نفس بما يقيمها من قوتها قال ابن بطال تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى صفة ذات وصفة فعل فالرزق فعل من افعاله تعالى فهو من صفات فعله والقوة من صفات الذات وهي بمعنى القدرة. (ف)

قال الامام البيهقي قال ابو سليمان القوي قد يكون بمعنى القادر وقد يكون معناه التام القوة والذي لا ينسب اليه عجز في حالة من الاحوال والمتين بمعنى القوي وهو في اللغة الثابت الصحيح وقال الحليمي المتين هو الذي لا تتناقص قوته فيَهِنُ ويَفْتُرُ اذا كان يحدث ما يحدث في غيره لا في نفسه وكان التغير لا يجوز عليه والمعنى في وصفه بالقوة والمتانة انه القادر البليغ الاقتدار كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۴۳ ولا يبعد ان يكون مراد البخاري بهذه الترجمة الاشارة الى ان ارزاق العباد وجميع الحيوان من الله تعالى فلا رازق الا الله حلالا كان او حراما. وقد اجمع المسلمون على اطلاق القول لا رازق الا الله كما اجمعوا على انه لا خالق الا الله وقد شهدت بذلك آيات التنزيل قال الله عز وجل ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين. وقال تعالى ان الله لقوي عزيز. وقال تعالى اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة. وقال الله عز وجل والسماء بنيناها بايد. اي بقوة قال البيهقي

القوي التام القدرة لا ينسب اليه عجز في حالة من الاحوال

ويرجع معناه الى القدرة وقال الحليمي

القادر معناه انه لا يعجزه

شئ بل يستتب

له ما يريده۔

بابُ قولُ الله تعالى عَالِمُ الغَيبِ فَلَا يُظهِرُ عَلَى غَيبِهِ اَحَدًا الخ

المقصود منه اثبات صفة عليم الغيب وهو انه تعالى عالم الغيب والشهادة وانه الظاهر والباطن وان علمه قديم يتعلق بكل معلوم على حقيقة وفيه رد على المعتزلة حيث قالوا انه عالم بلا علم فان قوله تعالى انزله بعلمه حجة قاطعة فى اثبات العلم لله تعالى على رغم انف المعتزلى وقد اجمع اهل الحق على ان علم الله تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى متعلقة فى الازل بجميع المعلومات كلياتها وجزئياتها على وجه الاحاطة على ما هى به وذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم الى اثبات علوم حادثة للرب تعالى بعدد تعدد المعلومات التى تجددت وذهب قوم من الفلاسفة الى انه تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات انظر نهاية الاقدام للامام الشهرستانى من ص٢١٥ الى ص٢٣٧

نقد فصل الكلام على مسئلة العلم الازلى لله سبحانه وتعالى قال الحليمى معنى العالم انه مدرك الاشياء على ما هى به والعلام معناه العالم باصناف المعلومات على تفاوتها فهو يعلم الموجود ويعلم ما هو كائن وانه اذا كان كيف يكون اهـ ـ والدليل على علمه تعالى من جهة العقل صدور الافعال الحكمية المتقنة الواقعة على احسن ترتيب ونظام واحكام واتقان وذلك لا يحصل الا من عالم بها ومن جوز صدور خط معلوم منظوم مرتب من غير عالم بالخط كان عن المعقول خارجا وفى عمل الجهل والجا وقال الامام البيهقى بعد ان ذكر الآيات والاحاديث الواردة فى علمه تعالى كان ابو اسحاق الاسفراينى يقول معنى العليم يعلم جميع المعلومات ومن اسامى صفات الذات ما هو للعلم منها الخبير ومعنى الخبير يعلم ما يكون قبل ان يكون ومعنى الشهيد يعلم الغائب كما يعلم الحاضر ومعنى المحصى لا تشغله الكثرة عن العلم ـ اهـ وقال الحليمى معنى الحكيم الذى لا يقول ولا يفعل الا الصواب وانما ينبغى ان يوصف الحق سبحانه بذلك لان افعاله سديدة وصنعه متقن ولا يظهر الفعل المتقن السديد الا من حكيم كما لا يظهر الفعل على وجه الاختيار الا من حى عالم قادر كتاب الاسماء ص١٥ وص١١

والحافظ يختص بانه لا ينسى ما علم والمحصى يختص بانه لا تشغله الكثرة عن العلم ويقرب منه اسم الحسيب كما قال تعالى وكفى بالله حسيبا قال الحليمى معناه المدرك للاجزاء والمقادير التى يعلم العباد امثالها بالحساب من غير ان يحسب لان الحاسب يدرك الاجزاء شيئا فشيئا ويعلم الجملة عند انتهاء حسابه والله لا يتوقف علمه بشئ على امر يكون وحال يحدث وقد قيل الحسيب هو الكافى فعيل بمعنى مفعل تقول العرب نزلت بفلان فاكرمنى واحسبنى اى اعطانى ما كفانى حتى قلت حسبى كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص٣٤

بابُ قول الله تعالى السَّلَامُ المُؤمِن

اى هو اسم من اسمائه تعالى والمقصود منه بيان ان من اسمائه تعالى السلام والمؤمن كما جاء ذكرهما فى آخر سورة الحشر ـ والسلام ان كان بمعنى السالم من العيوب والنقائص فهو من صفات التنزيه وان كان بمعنى معطى السلامة للخلق فهو من صفات الفعل وهو المناسب لقوله المؤمن فان المؤمن فى الاصل من يجعل غيره آمنا فهى صفة فعل لا صفة ذات والمعنى انه آمن خلقه من ظلمه وآمن عباده

من ان تخیب ظنونہم و آمالہم فی ما وعدھم بہ ربہم تعالٰے۔ وقیل المؤمن۔ المصدق رسلہ بخلق المعجزۃ وقال الحلیمی معناہ المصدق لانہ اذا وعد صدق وعدہ ولعل غرض المصنفؒ اثبات الاسماء المذکورۃ فی آیۃ الحشر لا اثبات السلام والمؤمن فقط۔

ذکر اسم السبوح والقدوس

ومما یناسب المقام ذکر اسم السبوح والقدوس کما ورد انہ صلے اللہ علیہ وسلم کان یقول فی رکوعہ سبوح قدوس رب الملائکۃ والروح قال الحلیمی فی معنی السبوح انہ المنزہ عن المعایب والصفات التی تعتور المحدثین من ناحیۃ الحدوث۔ والتسبیح التنزیہ والقدوس معناہ الممدوح بالفضائل والمحاسن والتسبیح موجود فے ضمن التقدیس والتقدیس موجود فی ضمن التسبیح لان نفی المذام اثبات للمدائح کقولہ لنا لا شریک لہ اثبات انہ واحد احد وکقولنا لا یعجزہ شیٔ اثبات انہ قادر قوی وکقولنا انہ لا یظلم احد اثبات انہ عدل فے حکمہ واثبات المدائح لہ نفی للمذام عنہ کقولنا انہ عالم نفی للجہل عنہ وکقولنا انہ قادر نفی للعجز وقد جمع اللہ تبارک وتعالٰے بینہما فی سورۃ الاخلاص فقال عز اسمہ فقال قل ھو اللہ احد اللہ الصمد فہذا تقدیس ثم قال لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفوا احد فہذا تسبیح والامران راجعان الی افرادہ وتوحیدہ ونفی التشریک والتشبیہ عنہ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقی ص۳۷ وص۳۸۔ وقیل القدوس المنزہ عن کل وصف یدرکہ حس او یتصورہ وھم او یسبق الیہ فکرا ویہجس بہ سر او یختلج بہ ضمیر او یسنح لہ خفی خیال وقیل القدوس ھو المنزہ عما لا یلیق بہ من الاضداد والانداد وقیل ھو المنزہ والمطہر من النقائص والعیوب وھاتان غیر مرضیین عند المحققین قال حجۃ الاسلام الغواص الغزالی وھذا فی حق الباری سبحانہ وتعالٰی یقارب ترک الادب کما انہ لیس من الادب ان یقال الملک لیس بحائک ولا حجام لان نفی الوجود یوھم امکان الوجود وفی ذلک الایہام نقص بل القدوس المنزہ عن کل وصف یدرکہ حس او یتصورہ وھم او یسبق الیہ فکر او یہجس بہ سر او یختلج بہ ضمیر او یسنح لہ خفی خیال واللہ سبحانہ وتعالٰے اعلم۔

المہیمن

معناہ فے حق اللہ تعالٰے انہ القائم علے خلقہ باعمالہم وارزاقہم وآجالہم وانما قیامہ علیہم باطلاعہ واستیلائہ وحفظہ وکل مشرف علے الامر مستولی علیہ حافظ لہ فہو مہیمن علیہ والاشراف یرجع الی العلم والاستیلاء الی کمال القدرۃ والحفظ الی العقل فالجامع بین ھذہ المعانی اسمہ المہیمن ولن یجمع ذلک علے الاطلاق والکمال الا اللہ تعالٰی ولذلک قیل انہ من اسماء اللہ تعالٰے فی الکتب القدیمۃ۔

تنبیہ: کل عبد راقب حتی اشرف علے غوارہ واسرارہ واستولی مع ذلک تقویم احوالہ واوصافہ وقام بحفظہا علے الاعتدال وامر علے مقتضی تقویمہ فہو مہیمن بالاضافۃ الی قلبہ فان اتسع اشرافہ واستیلاءہ حتی قام بحفظ عباد اللہ علے نہج السداد بعد اطلاعہ علی بواطنہم واسرارہم بطریق التفرس والاستدلال بظواھرھم کان نصیبہ من ھذا المعنی اوفر حظ واتمہ۔ کذا فی المقصد الاسنی ص۲۱۔

بَابُ قولِ اللهِ تعالیٰ مَلِكِ النَّاسِ

المقصود منه اثبات صفة المُلكِ للّٰه تعالیٰ والملك ان كان عبارة عن الغنی الذاتی فهو من الصفات الذاتیة وان كان عبارة عن التصرف فی العالم فهو من صفات الافعال - ومن اخرج العالم من العدم الی الوجود هو الاولی بالتصرف فیه فهو الملك القهار حقاً ومن سواه مجاز وقد تكرر هذا الاسم فی القرآن الكریم قال اللّٰه عز وجل فتعالی اللّٰه الملك الحق عند ملیك مقتدر - اللّٰهم مالك الملك تؤتی الملك من تشاء - الملك یومئذ الحق للرحمٰن

ذكر اسم الجلیل - واسم السید

ویقرب منه الاسم الجلیل ورد به الاثر عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی خبر الاسامی وفی الكتاب ذو الجلال والاكرام ومعناه المستحق للامر والنهی فان جلال الواحد فیما بین الناس انما یظهر بان یكون له علی غیره امر نافذ لا یجد من طاعته فیه بداً والباری تعالیٰ احق بهذا الاسم وقال ابو سلیمان هو من الجلال والعظمة ومعناه منصرف الی جلال القدر وعظم الشان فهو الجلیل الذی یصغر دونه كل جلیل ویتضع معه كل رفیع -

واما السید

فلم یأت به الكتاب ولكنه ماثور عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ففی حدیث ابی داؤد - السید اللّٰه قال الحلیمی معناه المحتاج الیه بالاطلاق فان سید الناس انما هو رأسهم الذی الیه یرجعون و بامره یعملون وعن رأیه یصدرون ومن قوله یستهدون ولا شك ان الحق سبحانه وتعالیٰ احق بهذا الاسم اذ لا غنیة لاحد فی الوجود والبقاء عنه سبحانه وتعالیٰ كذا فی كتاب الاسماء والصفات ص۲۹ -

بَابُ قولِ اللهِ تعالیٰ وَهُوَ العَزِیزُ الحَكِیمُ الخ

المقصود منه اثبات صفة العزة والحكمة للّٰه تعالیٰ وكلتاهما من الصفات الذات وقال جل وعلا وكان اللّٰه قویاً عزیزاً - وقال تعالیٰ ولا یحزنك قولهم ان العزة للّٰه جمیعاً - وقال جل جلاله ایبتغون عندهم العزة فان العزة للّٰه جمیعاً - وقال جلت عظمته - خبراً عن ابلیس فبعزتك لاغوینهم اجمعین وقال تعالیٰ وللّٰه العزة ولرسوله وللمؤمنین - والعزة القوة والمنعة وجعلت فی الآیة للّٰه ولرسوله وللمؤمنین ولا یخفی انها بالنسبة الیهم متفاوتة وقال تعالیٰ وان تغفر لهم فانك انت العزیز الحكیم -

تفسیر اسمه العزیز

اعلم انه تعالیٰ اثبت صفة العزة لنفسه وفی اشتقاقه وجوه الاول ان یكون بمعنی لا مثل له ولا نظیر من عزّ الشیئ اذا قل وجوده عند الطلب والباری تعالیٰ یمتنع ان یكون له نظیر فهو اولی بان یسمی بالعزیز

(والثانی) بمعنی الغالب الذی یمتنع ان یصیر مغلوبا والقاهر الذی یمتنع ان یصیر مقهورا- من عزّ بمعنی غلب ومنه قوله تعالٰی وعزّنی فی الخطاب ای غلبنی **والثالث** ان یکون بمعنی الشدید القوی الذی یستحیل فی حقه العجز والضعف ومنه قوله تعالٰی فعززنا بثالث ای شددنا وقوینا- کذا فی لوامع البینات للامام الرازی ص۱۷۴-

وقال الحلیمی العزیز معناه الذی لا یوصل الیه ولا یمکن ادخال مکروه علیه فان العزیز فی لسان العرب من العزة وهی الصلابة فاذا قیل لله عزیز فانما یراد به الاعتراف بالقدم الذی لا یتهیأ معه تغییره عما لم یزل علیه من القوة والقدرة وذلک عائد الی تنزیهه عما یجوز علی المصنوعین لاعراضهم بالحدوث فی انفسهم للحوادث ان تصیبهم وتغیرهم و قال الخطابی العزیز هو المنیع الذی لا یغلب قال الامام البیهقی- العزة ان کانت بمعنی الشدة وهی القوة فمعناها یرجع الی صفة القدرة وکذلک ان کانت بمعنی الغلبة فمعناه یعود الی القدرة والعزیز هو المنیع الذی لا یغلب وان کانت بمعنی نفاسة القدر فانها ترجع الی استحقاق الذات تلک العزة کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۱۰۳-

تفسیر اسمه الحکیم

قال الحلیمی الحکیم هو الذی لا یقول ولا یفعل الا الصواب وانما ینبغی ان یوصف بذلک لان افعاله سدیدة وصنعه متقن ولا یظهر الفعل المتقن السدید الا من حکیم کما لا یظهر الفعل علی وجه الاختیار الا من حی عالم قدیر

ذکر القدم

قوله حتی یضع علیها رب العالمین قدمه لیس المراد بها حقیقة القدم لانه تعالٰی اذ لیس الحق بذی ابعاض واجزاء فلا یجوز ان یکون المراد به قدم الجارحة فانه مما لا یلیق بالله سبحانه وکذلک لیس المراد بها قدم الصفة اذ لا یجوز وصفها بالوضع فی المکان بل المراد بها اذلال جهنم وتسخیرها فانها لما بالغت فی الطغیان وطلب المزید اذلها الله تعالٰی بوضع القدم علیها وقد قال بعض السادة الصوفیة القدم یکنی بها عن صفة الجلال ویراد بذلک تسکین فورتها کما یقال للامر تزید البطالة وضعته تحت قدمی اوتحت رجلی- کذا فی اساس البلاغة وفی الفائق وضع القدم علی الشیٔ مثل للردع والقمع ومثل ذلک فی سیاس المتقین بعوادة المجسمة حمل المجاز المشهور علی الحقیقة وقال بعض السادة الصوفیة ان القدم یکنی بها عن صفة الجلال کما یکنی بالید عن صفة الجمال والجود والنوال وقیل ارید به بذلک تسکین فورتها کما یقال للامر تزید البطالة وضعته تحت قدمی اوتحت رجلی قال الامام ابوبکر بن فورکؒ لم یرد بذلک اثبات عضو وجارحة لمن یستحیل ذلک فی وصفه وانما خاطبهم علی المعهود من لغتهم والمتعارف فیما بینهم فان المتعالم المشهور فی خطاب العرب والعجم انهم یخبرون بمثله عن مثل هذا المراد فیقولون جعلت هذا الامر تحت قدمی اذا اعرض عنه ولم یطلبه ولا یطالب به وقد روی مثله عن النبی صلی الله علیه وسلم انه لما فتح مکة قام علی باب الکعبة فقال کل دم کان فی الجاهلیة فقد جعلته تحت قدمی علی معنی انی اعرضت عن المنازعة فیه والمطالبة به ولیس المراد به انه قد قرّ جارحة وطئ بها وطأ الجارحة کذا فی مشکل الحدیث ص۴۵

ومن الاحادیث التی ورد فیها ذکر القدم ماروی عن ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم فی قوله وسع کرسیه السموات والارض انه قال کرسیه موضع قدمیه والعرش لا یقدر قدره الا الله- قال ابن الجوزی رواه جماعة من الاثبات

فوقفوه على ابن عباس ورفعه منهم شجاع بن مخلد فغلط بمخالفته الكبار المتقنين انه قد غلط ومعنى الحديث ان الكرسي صغير بالاضافة الى العرش كمقدار كرسي عند سرير قد وضع لقدمي القاعد على السرير وقال الضحاك الكرسي الذي يجعل عليه الملوك اقدامهم وقال القاضي ابو يعلى - القدم قدم الذات وهي التي يضعها في النار كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص٨ . وايضا قال القاضي ابو يعلى القدم صفة ذاتية وقال ابن الزاغوني يقول انما وضع قدمه في النار ليخبرهم ان اصنامهم تحترق وانا لا احترق وهذا اثبات تبعيض وهو من اقبح الاعتقادات ورأيت ابا بكر بن خزيمة قد جمع كتابا في الصفات وبوّبه فقال باب اثبات اليد - باب امساك السموات على اصابعه باب اثبات الرجل وان رغمت المعتزلة ثم قال - قال الله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها قال فاعلمنا ان ما لا يد له ولا رجل فهو كالانعام قال ابن عقيل - تعالى الله ان يكون له صفة تشغل الامكنة وليس الحق تعالى بذي اجزاء وابعاض فيعالج بها ثم انه أليس يعمل في النار امره وتكوينه حتى يستعين بشيء من ذاته ويعالجها بصفة من صفاته وهو القائل كوني بردا وسلاما سخف هذا الاعتقاد والبعد عن مكون الاملاك والافلاك وقد صرح بتكذيبهم فقال تعالى لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها فكيف يظن بالخالق ان يردها تعالى الله عن تجاهل المجسمة كذا في دفع شبهة التشبيه ص٢٠

وقال ابو سليمان الخطابي ، (بعد ما تكلم على شرح هذا الحديث) فيه وجه آخر وهو ان هذه الاسماء امثال يراد بها اثبات معان لا حظ لظاهر الاسماء فيها من طريق الحقيقة وانما اريد بوضع الرجل عليها نوع من الزجر لها والتسكين من غربها اي حدتها، كما يقول القائل للشيء يريد محوه وابطاله جعلته تحت رجلي ووضعته تحت قدمي وخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح فقال الا ان كل دم ومأثرة في الجاهلية فهو تحت قدمي هاتين الا سقاية الحاج وسدانة البيت يريد محو تلك المآثر وابطالها ثم اطال الكلام في ذكر الشواهد والنظائر لهذا المجاز ثم قال (فان قيل) فهلا تأولت اليد والوجه على هذا النوع من التاويل وجعلت الاسماء فيها امثالا كذلك (قيل) ان هذه الصفات مذكورة في كتاب الله عز وجل باسمائها وهي صفات مدح والاصل ان كل صفة جاء بها الكتاب او صحت باخبار التواتر اوردت من طريق الآحاد وكان لها اصل في الكتاب اوخرجت على بعض معانيه فانا نقول بها ونجريها على ظاهرها من غير تكييف وما لم يكن له في الكتاب ذكر ولا في التواتر اصل ولا له بمعاني الكتاب تعلق وكان مجيئه من طريق الآحاد وافضى بنا القول اذا اجريناه على ظاهره الى التشبيه فانا نتأوله على معنى يحتمله الكلام ويزول معه معنى التشبيه وهذا هو الفرق بين ما جاء من ذكر القدم والرجل والساق وبين اليد والوجه والعين وبالله العصمة ونسأله التوفيق لصواب القول ونعوذ بالله من الخطأ والزلل فيه انه رؤف رحيم كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٣٥٢ فاحفظ هذا الكلام فانه نفيس جدا وهذه طريقة للخطابي بين تفويض السلف وتاويل الخلف فنجده لا يفوض في الكل ولا يؤول في الكل بل يفوض في المتواتر ويؤول فيما دونه والتحقيق التاويل فيما تضافرت فيه القرائن والتفويض في ما سوى ذلك كذا في حاشية الكتاب المذكور -

ذكر الرجل

ومما يناسب القدم ذكر الرجل - على ما جاء ذكره في بعض
الروايات والظاهر انه
رواية بالمعنى -

ذكر الوطأة

ومما يناسب المقام ذكر الوطأة التي ورد ذكرها في الحديث الذي اخرجه البيهقي عن خولة بنت حكيم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان آخر وطأة وطئها الرحمن جل وعلا بوج - فالوطأة المذكورة في هذا الحديث عبارة عن نزول بأسه به قال ابو الحسن علي بن محمد بن مهدي معناه عند اهل النظر ان آخر ما اوقع الله سبحانه وتعالى بالمشركين بالطائف وكان آخر غزاة غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل فيها العدو ووج واد بالطائف قال وكان سفيان بن عيينة رضي الله عنه يذهب في تاويل هذا الحديث الى ما ذكرناه قال وهو مثل قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اشدد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف وفي حديث آخر سبحان الذي في السماء عرشه سبحان الذي في الارض موطئه وانما اراد آثار قدرته والله اعلم كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ۳۴۰

قال الامام ابوبكر بن فورك اعلم ان الوطأة التي هي بمعنى مماسة جارحة بجارحة او ببعض جسم لا يصح في وصف الله تعالى لاستحالة كونه جسما واستحالة المماسة عليه واستحالة تغيره بما يحدث فيه من الحوادث واذا كان كذلك كان راجعا الى الفعل دون ان يكون معنى يتعلق بالذات مما يقتضي حدوث معنى فيها ومعنى الحديث على هذا التاويل ان آخر ما اوقع الله سبحانه بالمشركين بالطائف وكان آخر غزوة غزاها النبي صلى الله عليه وسلم حنين وادي الطائف ووج اسم موضع فيه وكان سفيان بن عيينة يذهب في تاويل هذا الحديث الى نحو ما ذكرنا ويقول ان ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم اشدد وطأتك على مضر والبعث عليهم سنين كسني يوسف فتتابع القحط سبع سنين حتى اكلوا القد والعظام والعرب تقول في كلامها اشتدت وطأة السلطان على رعيته وليس يريدون وطأ القدم وكذلك يقال وطئهم السلطان وطأ ثقيلا واذا كان هذا في كلام العرب سائغا وجب ان يحمل عليه معنى الخبر لاستحالة وصف الله تعالى بالجوارح والمماسة - كذا في مشكل الحديث صـ۹۶ -

باب قول الله تعالى وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ

اي في بيان انه تعالى خلق السموات والارض بكلمة الحق وهي قول كن او ان خلقه متلبس بحق وحكمة لا بباطل وعبث كما في التنزيل العزيز ربنا ما خلقت هذا باطلا - وقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين - ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون قال الله تعالى هل من خالق غير الله قال الحليمي معنى الخالق الذي صنف المبدعات وجعل لكل صنف منها قدرا (مخصوصا) وقال تعالى بلى وهو الخلاق العليم ومعناه الخالق خلقا بعد خلق ويقرب منه الفاطر والبارئ والمبدع والذارئ والبارئ والمصور فراجع كتاب الاسماء والصفات من صـ۲۵ الى صـ۲۸ -

باب قول الله تعالى وَكَانَ اللّٰهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا

المقصود من هذا الباب اثبات صفتي السمع والبصر بلا جارحة وانه تعالى يرى ويسمع بدون الوسائط العادية وبدون الجهة والمقابلة وان القريب والبعيد عنده سواء - وانهما من الصفات الذاتية

وانهما غير صفة العلم اراد به الرد على المعتزلة الجاعلين السمع والبصر راجعين الى العلم وقالوا ان الله سميع بلا سمع وبصير بلا بصر وقالوا ان معنى السميع والبصير انه عليم بذلك فقلنا هذا غلط لاستحالة سميع وبصير بلا سمع وبصر كاستحالتهما بلا مسموع ولا مبصر وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن تاويله ان الله تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك والحق ان السمع والبصر وان كانا نوعين من جنس العلم لكنهما اخص من العلم فان العلم يتعلق بالموجود والمعدوم على السواء لكن السمع والبصر يختصان بالموجود فان العلم صفة ينكشف بها المعلوم كما هو فالله سبحانه وتعالى كان عالما بالممكنات في حالة العدم وكانت الممكنات منكشفة عنده بكشف تفصيلي تام ولما خرجت من هوة العدم الى ساحة الوجود تعلق بها السمع والبصر ايضا لا بمعنى انه زاد شئ في الانكشاف والانجلاء بعد علمه بها بل بمعنى انه تكرر الانكشاف والعلم بهذين التحوين ايضا - فالسمع والبصر صفتان سوى صفة العلم فهما نحوان او نوعان للانكشاف والانجلاء وان اشتركا مع العلم في مطلق الانكشاف فالانكشاف في العلم نوع آخر وفي السمع نوع آخر يتعلق بالمسموعات وفي البصر نوع آخر يتعلق بالمبصرات والمقصود من ذلك كله اثبات صفات الكمال بجميع انواعها للكبير المتعال والحاصل ان السمع والبصر صفتان قديمتان سوى صفة العلم ويجب علينا ان نعتقد ان الانكشاف الحاصل بالسمع والبصر غير الانكشاف الحاصل بالعلم وان لكل واحد من الانكشافات الثلاثة حقيقة يفوض علمها الى الله تعالى فهو يرى من غير حدقة واجفان ويسمع من غير اصمخة وآذان كما يعلم بغير قلب ويبطش من غير جارحة ويخلق بغير آلة اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق - قال ابن الجوزي روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قرأ انه كان سميعا بصيرا فوضع اصبع الدعاء وابهامه على عينيه واذنه - قال العلماء المراد بهذا تحقيق السمع والبصر فاشار الى الجارحتين اللتين هما السمع والبصر لا ان الله سبحانه وتعالى جارحة كذا في دفع شبهة التشبيه ص٢٤ - قال الحليمي في معنى السميع انه المدرك للاصوات التي يدركها المخلوقون بآذانهم من غير ان يكون له جارحة العين وذلك راجع الى ان الاصوات لا تخفى عليه وان كان غير موصوف بالحس المركب في الاذن كالاصم لما لم تكن له هذه الحاسة لم يكن اهلا لادراك الاصوات واما البصير فمعناه المدرك للاشخاص والالوان التي يدركها المخلوقون بابصارهم من غير ان يكون له جارحة العين وذلك راجع الى ما ذكرناه لا يخفى عليه وان كان غير موصوف بالحس المركب في العين لا كالاعمى الذي لما لم تكن له هذه الحاسة لم يكن اهلا لادراك شخص ولا لون كذا في الاسماء والصفات ص٢٣ -

ذكر العين والاذن

اعلم انه قد تكرر ذكر العين في الكتاب والسنة كما قال البخاري في صحيحه باب قول الله تعالى ولتصنع على عيني - وقوله تعالى تجري باعيننا - وقوله تعالى ان اصنع الفلك باعيننا - وقوله تعالى واصبر لحكم ربك باعيننا واورد البخاري وغيره في ذلك احاديث (واما الاذن) فلم ار لها ذكرا في الآيات - واما الاحاديث فقد اخرج ابو داود بسند قوي على شرط مسلم من رواية ابي يونس عن ابي هريرة رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ هذا يعني قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها الى

قوله تعالى ان الله كان سميعا بصيرا ويضع اصبعيه قال ابو يونس وضع ابو هريرة ابهامه على اذنه والتي تليها على عينه - واخرج البيهقي من حديث عقبة بن عامر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على المنبر ان ربنا سميع بصير واشار الى عينيه وسنده حسن قال البيهقي وغيره من علماء اهل السنة ان المراد بهذه الاشارة تحقيق اثبات السمع والبصر لله تعالى ببيان محلهما من الانسان يريد ان لله تعالى سمعا وبصرا (سوى صفة العلم) لان المراد به العلم فلو كان كذلك لاشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوقين - اهـ - فظهر ان في الاشارة المذكورة ردا على المعتزلة الجاعلين السمع والبصر راجعين الى صفة العلم - قال الامام ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦هـ - في تحقيق صفة السمع والبصر حيث قال

قالوا في سميع وبصير هما سواء ليس في سميع من المعنى الا ما في بصير ولا فيهما الا معنى عليم - وقد سمع الله قول اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء حين قالوه وعلمه قبل ان يقولوه فهل يجوز لاحد ان يقول ان الله سمعه قبل ان يقولوه وكذلك قول المجادلة في زوجها قد سمع الله جدالها وسمع محاورتها النبي صلى الله عليه وسلم حين جادلته وحاورته - وعلمه قبل ان تجادل وتحاوره فهل لاحد ان يقول ان الله قد سمع قبل ان يكون واذا لم يجز ذلك فقد علم ان في سميع معنى غير معنى عليم والله يقول انني معكما اسمع وارى كذا في كتابه الاختلاف في اللفظ ص٢٢

قال الامام ابو بكر بن فورك رح اشارته صلى الله عليه وسلم الى الاذن والعين لتحقيق كونه سميعا بصيرا لا لاثبات جارحة لاستحالة الجوارح على الله عز وجل ومثل هذا الخبر ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الدجال اعور وان ربكم ليس باعور ومعنى هذا الخبر ايضا تحقيق وصف الله تعالى بانه بصير وانه لا يصح عليه النقص والعمى ولم يرد بذلك اثبات الجارحة وانما اراد نفي النقص لان العور نقص وقد ذكرنا انه لا مدح في اثبات الجوارح بل اثباتها لله تعالى مستحيل ووصفه بما يؤدي الى القول بنفيه وحدثه فقد بينا فيما قبل ان القديم سبحانه وتعالى لا يصح ان يكون جسما ولا ذا اجزاء واٰلة وجارحة واستحال ان يكون المراد به اشارة الى العضو والجارحة لاستحالة وصفه تعالى بالجوارح وانما المراد بذلك تحقيق السمع والبصر وان الله تعالى يرى المرئيات برؤيته ويسمع المسموعات بسمعه فاشار الى الاذن والعين تحقيقا للسمع والبصر لاجل انهما محل السمع والبصر وقد يسمى محل الشيء باسمه لما بينهما من المجاورة والقرب ولهذا كما قال الله عز وجل لهم قلوب لا يفقهون بها والمراد بذلك ما في القلوب من العلوم والعقول لما لم يستعملوها في التوصل الى الحق ولم يعملوا فكرهم ونظرهم في تعريف الحق ولم يسمعوه سماع قبول كانهم لا اسماع لهم وكذلك وصفهم في آية اخرى بانهم صم بكم عمى لما تعاموا عن قبول الحق وتصاموا عن فهمه وسماعه فكذلك صلى الله عليه وسلم اشار الى المحل واراد ما فيه من السمع والبصر لا نفس المحل انتهى كلام الامام ابن فورك مختصرا في مشكل الحديث ص٨٣ وانظر منه ص١٦٨ -

قال الامام البيهقي قوله صلى الله عليه وسلم وان ربكم ليس باعور قال الاستاذ الامام رح في هذا نفي نقص العور عن الله سبحانه واثبات العين له صفة وعرفنا بقوله عز وجل ليس كمثله شيء وبدلائل العقل انها ليست بحدقة وان اليدين ليستا بجارحتين وان الوجه ليس بصورة فانها صفات ذات اثبتناها بالكتاب والسنة بلا تشبيه وبالله التوفيق - كذا في كتاب الاعتقاد ص٣٠ -

واخرج البخاري عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لنبي ما اذن لنبي ان يتغنى بالقرآن الخ - واخرجه مسلم بلفظ ما اذن لشيء كاذنه بفتحتين واخرجه احمد وابن ماجه والحاكم وصححه قال القرطبي

اصل الاذن بفتحتين ان المستمع يميل باذنه الى جهة من يسمعه وهذا المعنى في حق الله تعالى لا يراد به ظاهره وانما هو على سبيل التوسع على ما جرى به عرف التخاطب والمراد به في حق الله تعالى اكرام القارئ واجزال ثوابه لان ذلك ثمرة الاصغاء فالمراد من اللفظ حينئذ لازمه وهو الرضى به المرتب عليه اجزال الثواب - اهـ - وقد تقدم حديث ابي هريرة كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به - وسبق الكلام عليه في كتاب الرقاق فراجعه

ذكر النظر

قال الله عز وجل عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون - وقال تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم - وفي الحديث ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف الكاذب - اعلم ان النظر في كلام العرب على وجوه - النظر على وجه العلم والاختيار وهو المراد في الآية الاولى والنظر على وجه التعطف والرحمة هو المراد في الآية الثانية وفي الحديث والنظر بمعنى الانتظار والنظر بمعنى نظر الدلائل والاعتبار والنظر بمعنى نظر العيان كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي ص٣٣٨ ونحوه في مشكل الحديث ص٩١ للامام ابن فورك

باب قول الله تعالى قل هو القادر

اي في بيان انه تعالى هو القادر بالذات على جميع الممكنات واما غيره تعالى فانما هو قادر في بعض الاحوال باقدار الله تعالى له - والمقصود منه اثبات صفة القدرة وهي من صفات الذات - والقدرة والقوة بمعنى واحد فهو قادر قاهر لا يعتبريه قصور ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا يعزب عن قدرته تصاريف الامور ولا تحصى مقدوراته ولا تتناهى معلوماته والدليل عليه من جهة العقل انا نعلم قطعا استحالة صدور الافعال من عاجز لا قدرة له ولما ثبت انه فاعل الاشياء ثبت انه قادر - والمقتدر هو التام القدرة الذي لا يمتنع عليه شيء ولا يحتجز عنه منعة وقوة ووزنه مفتعل من القدرة الا ان الاقتدار ابلغ واعم - انظر كتاب الاسماء والصفات ص٢٩ قال تعالى بلى قادرين على ان نسوي بنانه - وقال تعالى وانا على ان نريك ما نعدهم لقادرون قال البيهقي وكان الاستاذ ابو اسحق رح يقول من اسامي صفات الذات ما يعود الى القدرة منها القاهر وهو الغالب ومنها القهار ومعناه الذي لا يقصد الا ويغلب ومنها القوي ومعناه المتمكن من كل مراد ومنها المقتدر ومعناه الذي لا يرده شيء عن المراد ومنها القادر ومعناه اثبات القدرة ومنها ذو القوة المتين . ومعناه نفي النهاية في القدرة وتعميم المقدورات كذا في كتاب الاسماء والصفات ص١٢٤ -

باب مقلب القلوب قول الله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم

اي في بيان ما جاء فيه - والمقصود منه بيان صفة التقليب والتصرف في القلوب ليعلم ان قلوب العباد تحت قدرته تعالى وتصرفه يقلبها ويصرفها كيف يشاء من حال الى حال ومن رأي الى رأي فهو مقلب القلوب اي مبدل الخواطر وناقض العزائم كما قال تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم قال البيضاوي في نسبة تقليب القلوب الى الله اشعار بانه متولي قلوب

عبادہ ولا يكلها الى احد من خلقه - اھ وھذا التقليب دليل على كمال قدرته تعالى -

باب ان لله مائة اسم الا واحدا

الغرض من هذا الباب اثبات الاسماء والصفات الدالة على ذاته تعالى لان الاسماء بلغة العرب صفات نفي اثبات اسماءه اثبات صفاته والمقصود به الرد على نفاة الصفات - قوله ان لله تسعة وتسعين اسما الخ. قال الامام البيهقي ليس فيه نفي غيرها وانما وقع التخصيص بذكرها لانها اشهر الاسماء وابينها معاني وقوله من احصاها وفي رواية سفيان من حفظها وذلك يدل على ان المراد بقوله من احصاها من عدها وقيل من اطاقها بحسن المراعاة لها والمحافظة على حدودها في معاملة الرب بها وقيل معناه من عرفها وعقل معانيها وآمن بها والله اعلم كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي ص٢ والدليل على ان لله جل ثناءه اسماء اخر سوى ما ذكر في هذا الحديث ما ورد في الدعاء الماثور اللهم اني اسألك بكل اسم هو سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن ربيع قلبي وجلاء حزني - وفي الدعاء الماثور اللهم اني اسألك بجميع اسمائك الحسنى كلها ما علمت منها وما لم اعلم واسألك باسمك العظيم الاعظم الكبير الاكبر الذي من دعاك به اجبته ومن سألك به اعطيته - راجع كتاب الاسماء والصفات ص٥ -

والحاصل انه خص التسعة والتسعين بالذكر لشهرتها والا فاسماءه تعالى لا تحصى كما مر في الحديث اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك وهذا كما يقول الملك وعنده مائة الف من العساكر والافواج عندي من هذا العسكر العظيم - الف راكب بحيث يفتحون كل قلعة حيثما توجهوا واغاروا - من غير توقف وتلكأ - او كما يقول الامير عندي عشرة غلمان يكفون المهمات يريد به ان هذا القدر من الغلمان كاف للامور المهمة من غير افتقار للغير ولا يريد به الحصر وقيل الحكمة فيه انها في القرآن وقال آخرون الاسماء الحسنى مائة على عدد درجات الجنة والذي يكمل به المائة هو اسم الله وبه جزم السهيلي ويؤيده قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والتسعة والتسعون لله فهي زائدة عليه وبه يكمل المائة راجع شرح كتاب الاذكار ص٢٠١ ج٣ وص٢٠٢ ج٣ لابن علان رح -

قوله من احصاها دخل الجنة المراد بالاحصاء الحفظ وقيل المراد به العلم بمعانيها والايمان بها وتعظيم مسماها وقيل المراد به العمل بمقتضى كل اسم على حسب الطاقة كالترحم على الخلق والعفو والصفح عنهم فهذا عمل بمقتضى اسم الرحمن والعفو وهذا معنى التخلق بالاسماء الالهية ولكن لا يمكن تصور هذا المعنى في اسم الله عز وجل -

باب السؤال باسماء الله تعالى والاستعاذة بها

غرض البخاري بهذا الباب اثبات ان الاسم هو المسمى في الله تعالى على ما ذهب اليه اهل السنة ولذلك صحت الاستعاذة والسؤال باسمه تعالى كما تصح بذاته تعالى (ع ت) يريد به الرد على الجهمية القائلين ان اسماء الله تعالى مخلوقة لان الاسم غير المسمى وادعوا ان الله كان ولا وجود لهذه الاسماء ثم خلقها فتسمى بها فلو كانت اسماء الله تعالى مخلوقة لما جاز السؤال والاستعاذة بها اذ لا يجوز الاستعاذة والدعاء بالمخلوق

وقال تعالیٰ ولله الاسماء الحسنیٰ - ودل الحدیث علی انه صلی الله علیه وسلم استعاذ بصفة من صفات ذاته وهی غیر مخلوقة کما امره الله تعالیٰ ان یستعیذ بذاته وذاته غیر مخلوق وقال امام الحرمین قسم شیخنا رضی الله عنه اسماء الرب سبحانه وتعالیٰ ثلاثة اقسام وقال من اسماءه ما نقول انه هو هو وهو کل ما دلت التسمیة به علی وجوده ومن اسماءه ما نقول انه غیره وهو کل ما دلت التسمیة به علی فعل کالخالق والرازق ومن اسماءه ما لا یقال انه هو ولا یقال انه غیره وهو کل ما دلت التسمیة به علی صفة قدیمة کالعالم والقادر کذا فی الارشاد ص ۱۴۳

وقال امام المتکلمین القاضی ابو بکر الباقلانی المتوفی سنة ۴۰۳ھ قدس الله سره یجب ان یعلم ان الاسم هو المسمی بعینه وذاته والتسمیة الدالة علیه تسمی اسما علی سبیل المجاز والدلیل علیه قوله تعالیٰ تبارك اسم ربك ومعناه تبارك ربك وایضا قوله تعالیٰ سبح اسم ربك - ولا یشك عاقل ان المسبح هو الله تعالیٰ لا قول من یقول التسبیح ویدل علیه قوله تعالیٰ ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها انتم وآباءکم ما انزل الله بها من سلطان ان الحکم الا لله امر الا تعبدوا الا ایاه ذلك الدین القیم ولکن اکثر الناس لا یعلمون وقد علمنا انهم ما کانوا یعبدون الاقوال والتسمیات وانما کانوا یعبدون الاصنام فاما قوله تعالیٰ ولله الاسماء الحسنیٰ - وقوله صلی الله علیه وسلم ان لله تسعة وتسعین اسما من احصاها دخل الجنة فالعدد فی ذلك راجع الی التسمیات التی هی عبارات فالتسمیة تدل علی هذه الذات حسب دلالة الکتابة علی المکتوب فمن لا یمیز بین الاسم والتسمیة وبین الکتابة والمکتوب وما جری هذا المجری فلا یحل الله له ان یفتی فی دین الله تعالیٰ نعوذ بالله من الجهل بالله تعالیٰ وصفاته - کذا فی کتاب الانصاف للباقلانی ص ۲۶

فائدة جلیلة

اعلم ان صفاته تعالیٰ لیست عین ذاته فلا یقال هی هو لانها لو کانت هی هو لکانت خالقة وفاعلة مثله ولا یخفی ان علم الله وقدرته وحیاته لم تخلق العالم ولا یقول احد یا علم الله اغفر لی ویا قدرة الله توبی علیّ ویا کلام الله ارحمنی ولا یقول یا توراته او یا انجیله او یا قرآنه اغفر لی وارحمنی - وانما یدعو الله سبحانه وهو متصف بصفات الکمال ویدل علی صحة هذا المعنی قول علی رضی الله عنه فی القرآن لیس بخالق ولا مخلوق لانه لو جعله خالقا کان الها ثانیا مع الله ولو جعله مخلوقا لوجب ان یکون الباری موجودا بلا کلام ثم خلق کلامه بعد وذلك لا یصح لان صفات ذاته قدیمة بقدم ذاته وکذلك صفات ذاته لیست باغیار له ولا هو غیر لصفاته ولا صفاته متغایرة فی انفسها لان حد الغیرین ما یجوز مفارقة احدهما الآخر اما بزمان او بمکان وهذا یستحیل تصوره فی الله تعالیٰ وصفات ذاته فافهم وفقنا الله تعالیٰ وایاك وجمیع المسلمین آمین یا رب العالمین انظر ص ۳۸ من کتاب الانصاف للامام الباقلانی وانظر ص ۱۶۲/۲ من الجواب الصحیح لابن تیمیة وقال ابن قتیبة ما حاصله ان الناس اجمعوا ان یقولوا اسألك عفوك وان یقولوا یعفو بحلم ویعاقب بقدرة فدل ذلك انه تعالیٰ موصوف بقدرة وحلم وعفو فمن قال انا نقول هو الحلیم بذاته ولا نقول بحلم - وهو القادر ولا نقول بقدرة وهو العالم ولا نقول بعلم فقد ابطل هذه الصفات الجلیلة - کذا فی الاختلاف فی اللفظ ص ۲۳ - لابن قتیبة

فائدة فی بیان ان اسماء الله تعالیٰ توقیفیة

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی قال الله تعالیٰ وسقاهم ربهم شرابا طهورا ولا یقال له ساق و قال تعالیٰ الله یستهزیٔ بهم ولا یقال له مستهزیٔ وقال ایضا سخر الله منهم ولا یقال له ساخر وقال و غضب الله علیهم ولا یقال له غضبان ۔ وقال ان الله وملائکته یصلون علی النبی ولا یقال له مصل ۔ وقال سارهقه صعودا ولا یقال انه مرهق و فی هذا دلیل علی ان ماخذ اسمائه التوقیف دون القیاس کذا فی کتابه اصول الدین ص۱۲۹ ۔

باب ما یذکر فی الذات والنعوت واسامی الله عز وجل

ای باب ما یذکر فی الذات الالهیة ونعوته ای صفاته واسماءه الحسنی غرض البخاری بهذا الباب بیان جواز اطلاق الذات والنعت علی الله عز وجل مثل سائر الاسامی فی الجملة واحتج له بقول خبیب رضی الله عنه وذالک فی ذات الاله والظاهر ان النبی صلی الله علیه وسلم سمعه فلم ینکره فدال علی جواز اطلاق ذات علی الله تعالیٰ وتردد بعضهم فی اطلاق الذات علی الحق سبحانه لان هذا اللفظ مؤنث ذو وکذالک لفظ النعت فانه یطلق غالبا علی علی وصف الحلی والشمائل لکن لما شاع لفظ الذات بمعنی الشیٔ وحقیقته وشاع استعمال النعت بمعنی الصفة اشار البخاری الی جواز استعماله فی حق الله عز وجل ولکن ذات الله لیست کسائر الذوات ونعته لیس کسائر النعوت وقد ترجم البیهقی فی الاسماء والصفات ما جاء فی الذات واورد فیه حدیث ابی هریرة المتفق علیه فی قوله لم یکذب ابراهیم علیه السلام الا ثلاث کذبات اثنتین منهن فی ذات الاله عز وجل ۔ قوله انی سقیم وقوله بل فعله کبیرهم الخ ۔

والحاصل ان لفظ الذات باعتبار معناه الاصلی وهو صاحبة لا یجوز اطلاقه علی الحق سبحانه ولکن لما شاع لفظ ذات بمعنی عین الشیٔ ونفسه وحقیقته جاز اطلاقه بهذا المعنی علی الله سبحانه وقد جاء اطلاق الذات علی الحقیقة فی لغة العرب قال الله تعالیٰ فاتقوا الله واصلحوا ذات بینکم قال ثعلب ای الحالة التی بینکم فالتانیث عنده للحالة وقال الزجاج معنی ذات حقیقة والمراد بالبین الوصل فالتقدیر فاصلحوا حقیقة وصلکم ۔

وقال شیخنا الاکبر مولانا الشاه السید محمد انور الکشمیری ثم الدیوبندی قدس الله سره قسم المتکلمون الصفات الالهیة علی قسمین صفات عقلیة وصفات سمعیة وارادوا بالصفات العقلیة الصفات السبع ۔ الحیاة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والکلام ارادوا بالصفات السمعیة ما جاء من الرجل والصورة والید والقدم والساق وغیرها من المتشابهات وانما سموها صفات سمعیة لانها لا تدارک الا من جهة السمع وعبّر عنها الامام البخاری بالنعوت وهو الاقرب الاصوب لان لفظ الصفة فی الاصطلاح یطلق علی معنی زائد علی نفس الذات والنعت هو وصف حلیة الذات وبیان صورتها لیفید معرفة شخصیة کما فی حدیث ذی الخویصرة فاذا هو علی النعت الذی نعته النبی صلی الله علیه وسلم فجاء لفظ النعت لبیان الحلیة والصورة لیفید معرفة الشخصیة فکذالک عبّر الامام البخاری عن الوجه والید والقدم والساق ونحوها بلفظ النعوت فان الوجه والقدم ونحوها لیست معانی زائدة علی الذات حتی یقال انها صفات بل هی فی العرف من باب بیان الحلیة والهیئة لیعرف به شخصیة الشیٔ فیتشخص به الذات ویمتاز عن غیره فالتعبیر عن هذه المتشابهات بالنعوت کما عبّر به الامام البخاری اولی من تعبیرها بالصفات لان التعبیر بالنعت اقرب

الى الحقيقة بالنسبة الى التعبير بالصفة ۔ وسماها الشاه عبد العزيز الدهلوی فی تفسیره حقائق الٰهية ولعله اخذه من الشيخ الاكبر قدس الله سره وكلامه فی هذا المقام لطيف جدا فَلْتُنْهِهُ الناظرين الكرام وخلاصته ان الوجه واليد والعين والقدم والساق ونحوها جهات الكمال وهی امور برزخية بين الذات والصفات ليست مستقلة مثل الذات ولا تابعة محضة مثل الصفات ولا يمكن تفهيم هذه الحقائق فی هذا العالم الا بالتشبيه بالاعضاء اليد والقدم والساق ونحوها فانها ليست مستقلة مثل ذات الانسان ولا معانی غير مستقلة بالكلية مثل الصفات القائمة بذات الموصوف ولكنها مظاهر لكمالات الانسان فنسبة هذه الحقائق الالٰهية والكمالات الربانية الى ذات الحق سبحانه مثل نسبة الوجه واليد والقدم والساق ونحوها من الاعضاء الى ذات الانسان بلا تشبيه ولا تمثيل ۔ تظهر هذه الحقائق يوم القيامة فيظهر الساق فی موقف الحساب ويظهر القدم فی محل العذاب ويظهر الوجه والعين فی دار الكرامة والثواب فكشف الساق عبارة عن ظهور جهة كمالية من جهات كمال الرب سبحانه يوم القيامة عبّر بها على سبيل الاستعارة تعالى الحق سبحانه عن التمثيل والتشبيه ولله المثل الاعلى وله التسبيح والتقديس والتنزيه ۔ انتهى كلام الشاه عبد العزيز بن الشاه ولی الله الدهلوی ملخصا ومترجما بالعربية من الفارسية فی تفسير سورة القلم ۔ والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم ۔

بابُ قول الله تعالى وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ

ای ذاته فالاضافة بيانية ۔ ای يحذركم الله من جلال ذاته وعظمته المقصود من هذا الباب والابواب الآتية اثبات النفس بمعنى الذات والوجه والعين واليد والاصبع لله تعالى من الصفات المتشابهات ثم النفس يطلق فی كلام العرب ويراد منها الحقيقة والذات والمراد بنفس الله ذاته لا امر زائد عليه قال ابن الجوزی قال المحققون المراد بالنفس الذات ونفس الشیٔ ذاته وقد ذهب القاضی ابو يعلى الى ان لله تعالى نفسا وهی صفة زائدة على ذاته ۔ وهذا قول لا يستند الا الى التشبيه لانه يوجب ان الذات شیٔ والنفس غيرها ۔ اھ

فالمقصود من هذا الباب اطلاق النفس بمعنى الذات على الله سبحانه وتعالى ۔ وقال الامام البيهقی معنى قول من قال ان الله سبحانه ۔ نفس ۔ انه موجود ثابت غير منتف ولا معدوم وكل موجود نفس وكل معدوم ليس بنفس والنفس فی كلام العرب على وجوه فمنها النفس منفوسة مجسمة مروحة ومنها مجسمة غير مروحة تعالى الله عن هذين علوا كبيرا ومنها نفس بمعنى اثبات الذات كما تقول هذا نفس الامر يريد اثبات الامر لا ان له نفسا منفوسة او جسما مروحا فعلى هذا المعنى يقال فی الله سبحانه انه نفس لا ان له نفسا منفوسة ۔ كذا فی كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقی ص۲۱۲

قال الامام الرازی قدس الله سره ۔ اعلم ان النفس جاء فی اللغة على وجوه (احدها) البدن ۔ قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ويقول القائل كيف انت فی نفسك يريد كيف انت فی بدنك (وثانيها) الدم يقال هذا الحيوان له نفس سائلة ای دم سائل ويقال للمرأة عند الولادة انها نفست بخروج الدم منها عقيب الولادة (وثالثها) الروح قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها (ورابعها) العقل ۔ قال تعالى وهو الذی يتوفاكم بالليل وذلك لان الاحوال باسرها باقية حالة النوم الا العقل فانه هو الذی يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة (وخامسها) ذات الشیٔ وعينه وقال تعالى وما يخدعون الا انفسهم فاقتلوا انفسكم ۔ ولكن ظلموا انفسهم ۔ اذا عرفت هذا فنقول لفظ النفس فی حق الله تعالى ليس الا الذات بالحقيقة فقوله واصطنعتك لنفسی كالتاكيد الدال على مزيد المبالغة فان الانسان اذا قال جعلت هذه الدار لنفسی وعمرتها لنفسی فهم منه المبالغة وانما

قوله علیه السلام حکایة عن رب العزة فان ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی فالمراد منه انه ذکرنی بحیث لا یطلع غیره علی ذلک ذکرته بالنعامی واحسانی من غیر ان یطلع علیه احد من عبیدی لان الذکر فی النفس عبارة عن الکلام الخفی والذکر الکامن فی النفس وذلک علی الله تعالیٰ محال۔ کذا فی اساس التقدیس ص۱۱۶

والحاصل ان النفس عبارة عن حقیقة الذات وحقیقة الوجود دون معنی زائد وقد قال اهل التفسیر فی قوله تعالیٰ تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک ان هذا اخرج علی وجه المشاکلة یراد بها الغیب المطلق لانه مستتر کالنفس تعبیرا بها عن حضرة الغیب ای ولا اعلم ما فی غیبک وسترک والله تعالیٰ اعلم

اعلم ان الحدیث الاول من احادیث الباب لیس فیه ذکر النفس وانما فیه لفظ احد ففیه اشارة الی ان النفس بمعنی الاحد وانهما مترادفان یصح استعمال کل منهما مکان الآخر والله اعلم۔

اختلاف الناس فی الصفات المتشابهات

اختلف الناس فی اخبار الصفات المتشابهات علی ثلاث مراتب (احدها) امرارها علی ما جاءت من غیر تفسیر وتاویل مفوضا معناها الی الله تعالیٰ مع تنزیهه عما یدل علیه ظاهر اللفظ مما لا یلیق بجلاله من سائر صفات الحدوث وسماته وهذا مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعین والائمة المجتهدین ابی حنیفة ومالک والشافعی واحمد بن حنبل وغیرهم کما قال ابو الحسن الاشعری فی الابانة انها صفات تلیق بجلاله وکماله ثابتة وراء العقل مع اعتقاد عدم التجسیم والتشبیه لئلا یضاد النقل والعقل وتسمی صفات سمعیة

والمرتبة الثانیة

التاویل وهو مذهب اکثر المتکلمین بحملها علی مجازات معقولة ثابتة بالدلائل لانها لما امتنع حملها علی معانیها الحقیقیة الظاهرة الموهمة للتجسیم والتشبیه والمکان والجهة تعین التاویل والحمل علی المجاز قال العلامة البیاضی۔ والبحث عن تاویل المتشابهات علی وجه یلیق بذات الله تعالیٰ وصفاته بشرط ان لا یخرج عن مقتضی اللفظ لغة ولا یقطع القول بکونه مراد الله هو طریق المحققین من اصحابنا کذا فی اشارات المرام ص۱۹۹

وانما عمدوا الی التاویل وصرفه عن الظاهر المتبادر لئلا یحتج به المبتدعة علی مذاهبهم الفاسدة وآرائهم الکاسدة فکان تاویلهم لدفع حجج الخصوم فیما استدلوا علیه من الزیغ والاعتقاد لا لیعتقدوا ان ذلک التاویل هو المراد لله تعالیٰ قطعا۔

والمرتبة الثالثة

القول فیها بمقتضی الحس وانها من جنس صفات المخلوقین وهم المشبهة والمجسمة ومنهم الحشویة والکرامیة یقولون بحمل آیات الصفات واخبارها علی ظواهرها وذهبوا الی اثبات الجوارح الجسمانیة والتحیز والانتقال والانفعالات النفسانیة فی حقه تعالیٰ شانه وانه علی صورة نور من الانوار وانسان

شانه مختص بما فوق العرش ملاق له او مباين له على اختلاف بينهم فى تفاصيله انظر ص ٨٩ من اشارات المرام

فهؤلاء جمدوا على ظاهر ما ورد من الاستواء والنزول والمجيئ والاتيان والوجه واليد والساق والقدم والجنب ونحوها وانكروا التاويل رأسا فحملوا ذلك على التجسيم والتشبيه وحملوا الالفاظ الواردة على المعانى المتعارفة بينهم عند اطلاقها على الخلق وظنوا ان الوجه واليد والعين والقدم ونحوها من قبيل الجوارح والاعضاء واجزاء الذات - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - قال ابن الجوزى ان هؤلاء قوم ليس لهم حظ من علوم المعقولات التى يعرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل فان علم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التشبيه فاذا عدموها تصرفوا فى النقل بمقتضى الحس انتهى ص ٥٨

ثم ان هؤلاء لم يتنبهوا على ان استعمال اللفظ فى شان الحق سبحانه وتعالى بالمعنى المراد عند استعماله فى الخلق تشبيه صريح وتمثيل قبيح ومع هذا يظنونه توحيدا فتعين حمله على معنى سوى الظاهر عند الحس وهو التاويل فان المعنى الظاهر الحسى الذى هو من لوازم الاجسام غير مراد الله ورسوله قطعا وهؤلاء وان يقع فى كلامهم ان الوجه واليد صفات لكن سياق كلامهم وسباقه ينادى بانهم ارادوا بها اجزاء الذات لا الصفات القائمة بالله سبحانه وتعالى -

فانهم حيث يقولون ان الله يقبض السموات والارض باليدين اللتين هما اليدان (كما فى الاجوبة المصرية لابن تيمية) فماذا يجدى بعد هذا التصريح القول بانها صفات والله الهادى الى سواء الطريق -

وبضدّ هؤلاء

المعطلة وهم الجهمية الذين ينكرون الصفات الالهية والجهمية فرقة ينسبون الى جهم بن صفوان وهم ينفون الصفات حتى نسبوا الى التعطيل وثبت عن الامام ابى حنيفة انه قال بالغ جهم فى نفى التشبيه حتى قال ان الله ليس بشئ - اهـ - وزعم ان علم الله حادث وامتنع من وصف الله تعالى بانه شئ او حى او عالم او مريد حتى قال لا اصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره قال واصفه بانه خالق ومحيى ومميت لان هذه الاوصاف خاصة به وزعم ان كلام الله حادث ولم يسم الله متكلما وزعم ان العبد مجبور محض وانما ينسب الفعل الى العبد مجازا انظر ص $\frac{٢٩}{١٣}$ من كتاب التوحيد فى فتح البارى -

بيان مسلك اهل الحق

واذا علمت ووعيت هذا فاعلم ان مسلك اهل الحق بين دم التعطيل وفرث التشبيه والتمثيل لبن خالص سائغ للشاربين سلكوا مسلك التاويل الاجمالى والتفصيلى محافظة على نصوص التنزيه والتقديس فقد دلت الآيات والاحاديث دلالة واضحة على ان الله سبحانه منزه عن مشابهة المخلوقات ومبرأ من المادة والماديات والجسم والجسمانيات واهل الحق - وهم اهل السنة والجماعة جمعوا بين الكتاب والسنة وآثار سلف الامة والبراهين العقلية وكيف وان الصحابة والتابعين وسائر ائمة الدين كلهم قد اجمعوا على تنزيه الله سبحانه من مشابهة المخلوقات فى ذاته وصفاته وافعاله كما قال تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق ليس كمثله شئ قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد فيه نفى الجنسية والبعضية ولم يكن له كفوا احد نفى النظير

والشركة ومن ضرورة ذلك صرف الالفاظ المستعملة في الخلق الموهمة للتجسيم والتشبيه كالوجه والعين واليد والقدم والساق والاستواء على العرش والكون في السماء وغير ذلك - عن معانيها المتعارفة بينهم الى معان تليق نسبتها الى الله عز وجل على مقتضى قوله تعالى ليس كمثله - وقوله تعالى فلا تضربوا لله الامثال فاضطر السلف والخلف الى صرف اللفظ عن ظاهره ولا يخفى ان صرف اللفظ عن ظاهره هذا هو حقيقة التاويل وانما اختلفوا في كيفية صرفه عن ظاهره فاختار السلف مسلك التفويض مع التنزيه والتقديس فتفويض علمها الى الله تعالى عما يوهم ظواهرها تاويل ايضا **ولكنه تاويل اجمالي**، واختار الخلف صرفها عن ظواهرها وحملها على محامل قريبة المآخذ تليق بها من جهة الشرع والعقل ولسان العرب تقتضي تنزيه الرب جل جلاله عما يوهم ظاهرها وهو مذهب جمهور المتكلمين (**وهو تاويل تفصيلي**) ومعنى التاويل التفصيلي هو تعيين تلك المعاني المتسامية اللائقة بشانه تعالى تفصيلا بقرائن قائمة عقلا ونقلا ولغة - والخلف لم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح - معاذ الله ان يظن بهم ذلك وانما دعت الضرورة في ازمنتهم لذلك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من فرق الضلال واستيلاءهم على عقول العامة فقصدوا بذلك ردعهم وبطلان قولهم ومن ثمت اعتذر كثير منهم وقالوا لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمنهم لم نخض في تاويل شئ من ذلك ولقد جاء عن مالك والاوزاعي وسفيان وغيرهم انهم اولوا الآيات والاحاديث تاويلا تفصيليا كما اول سفيان الثوري الاستواء على العرش بقصد امره ونظيره ثم استوى الى السماء ومنهم من حمل حديث النزول على الاقبال ونحو هذه الاقوال دليل على ان مثل هذه الآيات والاحاديث الواردة في الصفات مصروفة عن الظواهر والا لما احتاجوا الى مثل هذه التاويلات والصرف عن الظاهر هذا هو حقيقة التاويل (**والحاصل**) ان السلف والخلف متفقان على التاويل وان الخلاف بينهم لفظي لاجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره (**ولكن تاويل السلف اجمالي**) لتفويضهم الى الله تعالى في المعنى المراد من اللفظ مع الايمان بحقيقتها على ما يليق بشانه تعالى وان ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد في حقه تعالى مع اعتقاد تنزيه الله سبحانه عن سمات الحدوث (**وهذا تاويل اجمالي**) بصرف ظاهر ما ورد في ذات الله سبحانه عن سمات الحدوث من غير تعيين المراد مع اعتقاد التنزيه على مقتضى قوله تعالى ليس كمثله شئ (**فهذا تاويل اجمالي**) لانهم يصرفون الظواهر الموهمة ويكلون تعيين المراد الى علمه سبحانه وتعالى -

واما تاويل الخلف فهو تاويل تفصيلي

حيث يُعيّنون معنىً موافقا للتنزيه بما يرشد اليه استعمالات العرب ودلالة المقام وقرائن الاحوال مثل ارجاع اليد الى القدرة والنعمة فهو تاويل تفصيلي مثل قولهم المراد بالفوقية فوقية القهر والغلبة والمراد بالاستواء الارتفاع والاستيلاء والمراد بالنزول نزول لطفه ورحمته وحاشاه ان يكون المراد استواء ذات او نزول ذات او فوقية جهة ومكان وبالجملة تعيين المعاني المناسبة بمعونة القرائن تاويل تفصيلي - وليس بين السلف والخلف خلاف حقيقي لان كليهما منزهة وانما السبيل على الذين يحملون تلك الالفاظ على المعاني المتعارفة بينهم عند اطلاقها على الخلق فيقعون في التشبيه والتمثيل والتجسيم وتوسط الشيخ ابن دقيق العيد فقال ان كان التاويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف او من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه وان استوى الامران فالاختلاف في جوازه وعدمه مسئلة فقهية اجتهادية والامر فيها ليس بالخطر بالنسبة للفريقين - وهذا الكلام نفيس جدا وهذا الذي ذكرناه في هذا المقام ماخوذ

من استحالة المعية بالذات للشيخ الخضر الشنقيطي و دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي والسيف الصقيل للتقي السبكي وحاشيته والله سبحانه وتعالى اعلم.

قال العلامة البياضي ذهب بعض الماتريدية والاشعرية الى التفصيل فقالوا بالتاويل ان كان المعنى الذي اوّل به قريبا مفهوما من تخاطب العرب واختاره الامام ابن عبد السلام والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد واختاره صاحب الكفاية والتسديد والامام ابن الهمام التاويل فيما دعت اليه الحاجة لخلل في فهم العوام لكنه قال لا يجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا انها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار كذا في اشارات المرام ص١٨٩ - اعلم ان كلام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق التاويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقد الاتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكانه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة كذا في شرح المسايرة لابن ابي شريف القدسي ص٣٣ وكذا في الاتحاف شرح الاحياء ص١٠٩/٢٢ - وانظر ص٤٠٢ من حاشية كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي رح -

فائدة مهمة

اختلف اهل العلم في هذا الصرف (اي صرف النصوص عن الظواهر وعدم الخوض في بيان المعنى المراد هل يسمى تاويلا او لا يسمى ذلك تاويلا حتى يعين المعنى المراد منه فبعضهم يسميه تاويلا وبعضهم لا - فانهم رأوا ان مجرد صرف الكلام عن الظاهر وتفويض المعنى المراد الى قائله لا يسمى تاويلا اذ لا بد في التاويل من بيان المقصود من الكلام وان كان خلاف الظاهر والامر في ذلك هين فان الصرف عن الظاهر متفق عليه سواء سمي ذلك تاويلا ام لا انظر ص٥٩ من فرقان القرآن مقدمة كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي - وحينئذ يظهر لك الفرق بين السلف الصالحين وبين هؤلاء الحشوية المتسلفة فان هؤلاء الحشوية يحملون النصوص على ظواهرها ومعانيها المتعارفة فيما بينهم والسلف متفقون على صرف النصوص عن الظواهر ولكن لا يعينون المراد بل يفوضون الى الله سبحانه ويقولون الله اعلم بل هذا من ذلك. اعلم ان القاضي ابا يعلى الحنبلي الف كتابا سماه ابطال التاويلات في اخبار الصفات مال فيه الى الجمود على الظواهر حتى كاد ان يقع في التشبيه والتجسيم فالف ابن الجوزي الحنبلي في مقابلته كتابا سماه دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة يرد فيه كثيرا على القاضي ابي يعلى - تلا ابي يعلى هذا الكتاب آخر سماه المعتمد في المعتقد وهو قريب الى السنة ولعله آخر مؤلفاته فقال فيه فمن اوّل في كل موضع فهو قرمطي كافر ومن ابى التاويل في كل آية وحديث فهو مجري زائغ كابن القاعوس الحنبلي الذي لقب بالمجري حيث كان يقول ان الحجر الاسود يمين الله حقيقة وقد قال ابن عقيل الحنبلي هلكت الاسلام بين طائفتين الباطنية والظاهرية والحق بين المنزلتين وهو ان ناخذ الظاهر ما لم يصرفنا عنه دليل ونرفض كل باطن لا يشهد به دليل من ادلة الشرع كذا في حاشية السيف الصقيل ص١٣٠

كلام نفيس للامام الرازي في اساس التقديس

لا يخفى على اهل العلم ان الامام فخر الدين الرازي قدس الله سره سيف مسلول من الله عز وجل على المجسمة والحشوية كما يشهد بذلك تفسيره الكبير وسائر كتبه في علم الكلام وقد الف الامام كتابا خاصا في الرد

على المجسمة سماه اساس التقديس اورد فيه الدلائل الدالة على انه سبحانه منزه عن الجسمية والمكان والجهة وهو كتاب نفيس حقيق ان يكتب بماء الذهب قدم فيه مقدمة لتاويل المتشابهات من الاخبار والآيات يجب على كل عالم ومتعلم فهمها وحفظها فنهديها لاهل العلم فقال - اما المقدمة فهي في بيان ان جميع فرق الاسلام مقرون بانه لابد من التاويل في بعض ظواهر القرآن والاخبار اما في القرآن فبيانه من وجوه -

(الاول) هو انه ورد في القرآن ذكر الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الساق الواحدة فلو اخذنا بالظاهر يلزم منا اثبات شخص له وجه واحد وعلى ذلك الوجه اعين كثيرة وله جنب واحد وعليه ايد كثيرة وله ساق واحدة ولا نرى في الدنيا شخصا اقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ولا اعتقد عاقلا يرضى بان يصف ربه بهذه الصفة (الثاني) انه ورد في القرآن انه نور السموات والارض وان كل عاقل يعلم بالبداهة ان اله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان فلا بد لكل واحد منا من ان يفسر قوله تعالى الله نور السموات والارض بانه منور السموات والارض او بانه هاد لاهل السموات والارض او بانه مصلح السموات والارض وكل ذلك تاويل (الثالث) قال الله تعالى وانزلنا الحديد فيه باس شديد ومعلوم ان الحديد ما نزل جرمه من السماء الى الارض - وقال تعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج ومعلوم ان الانعام ما نزلت من السماء الى الارض (الرابع) قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله تعالى وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وكل عاقل يعلم ان المراد منه القرب بالعلم والقدرة والالهية (والخامس) قوله تعالى واسجد واقترب فان هذا القرب ليس الا بالطاعة والعبودية فاما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة انه لا يحصل بسبب السجود (والسادس) قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وقال تعالى ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون (السابع) قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولا شك انه لابد فيه من التاويل (الثامن) قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد ولابد فيه من التاويل (التاسع) قوله تعالى لموسى وهارون انني معكما اسمع وارى وهذه المعية ليست الا بالعلم والحفظ والرحمة فهذه وامثالها من الامور التي لابد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التاويل وبالله التوفيق (١) (والعاشر) قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله فلا بد من التاويل بان المراد به التفريط في حق الله وما يجب له ولا يجوز حمله على الجارحة عند احد لان التفريط لا يقع الا في حقه وجانب امره ونهيه وفي جنب عبادته وطاعته فتلك عشرة كاملة

واما الاخبار فهذا النوع فيها كثير

(فالاول) قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى مرضت فلم تعدني استطعمتك فما اطعمتني استسقيتك فما سقيتني ولا يشك عاقل ان المراد منه التمثيل فقط (الثاني) قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه من اتاني يمشي اتيته هرولة ولا يشك عاقل في ان المراد منه التمثيل والتصوير (الثالث) نقل الشيخ الغزالي رحمه الله عن احمد ابن حنبل رح انه اقر بالتاويل في ثلاثة احاديث - احدها قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله في الارض (وثانيها) قوله عليه السلام اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن (وثالثها) قوله عليه السلام حكاية عن الله عز وجل انا جليس من ذكرني

(١) من هذا العاشر الى قوله فتلك عشرة كاملة زيادة من المؤلف على كلام الرازي لتكميل العدة ثم الباقي الآتي هو كلام الرازي

(الرابع) حكى ان المعتزلة تمسكوا فی خلق القرآن بما روی عنه علیه السلام انه یأتی سورة البقرة وآل عمران كذا وكذا يوم القيامة كانهما غمامتان فاجاب احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وقال يعنى ثواب قارئهما وهذا التصريح بالتاويل (الخامس) قوله علیه السلام ان الرحم يتعلق بحقوى الرحمٰن فيقول سبحانه اصل من وصلك وهذا لابد له من التاويل (السادس) قوله علیه السلام ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة من النار ولا بد فيه من التاويل (السابع) قوله علیه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمٰن - وهذا لابد فيه من التاويل لانا نعلم بالضرورة انه ليس فی صدورنا اصبعان بينهما قلوبنا (الثامن) قوله علیه السلام حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم ولينت هذه العندية الا بالرحمة وايضا قال صلى الله علیه وسلم حكاية عن الله تعالى فی صفة الاولياء فاذا احببته كنت سمعه الذی يسمع به وبصره الذی يبصر به - ومن المعلوم بالضرورة ان القوة الباصرة التی بها يرى الاشياء ليست هی الله سبحانه وتعالى -

(التاسع) قال علیه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى الكبرياء ردائی والعظمة ازاری والعاقل لا يثبت لله تعالى ازارا ورداء (العاشر) قال علیه السلام لابی بن كعب يا ابا المنذر اية آية فی كتاب الله تعالى اعظم فتردد فيه مرتين ثم قال فی الثالثة آية الكرسی فضرب يده علیه السلام على صدره وقال اصبت والذی نفسی بيده ان لها لسانا تقدس الله عند العرش ولا بد فيه من التاويل نثبت بكل ما ذكرنا ان المصير الى التاويل امر لا بد منه لكل عاقل وعند هذا قال المتكلمون لما ثبت بالدليل انه سبحانه وتعالى منزه عن الجهة والجسمية وجب علينا ان نضع لهذه الالفاظ الواردة فی القرآن والاخبار محملا صحيحا لئلا يصير ذلك سببا للطعن فيها فهذا تمام القول فی المقدمة وبالله التوفيق - كذا فی اساس التقديس للرازی من صـ٧٩ الی صـ٨٣ -

ما جاء فی النفس وتفسیر النفس

قال الامام الرازی هذا اللفظ غير وارد فی القرآن لكنه روی عن النبی صلى الله علیه وسلم انه قال لا تسبوا الريح فانها من نفس الرحمٰن وقال ايضا انی لاجد نفس الرحمٰن من جانب اليمن والتاويل انه ماخوذ من قوله نفست عن فلان ای فرجت عنه ونفس الله عن فلان ای فرج عنه والريح اذا كانت طيبة فقد ازالت هذه المكاره فلما وجدها من قبل اليمن فقد حصل المقصود وايضا فالمقرون بالمكروه مكروه والمقرون بالمحبوب محبوب فلما وجد النبی صلى الله علیه وسلم النصرة من قبل اليمن فقد وجد التنفس من المكره وهات من ذلك الجانب فلاجرم صدق قوله انی لاجد نفس الرحمٰن من قبل اليمن ولهذا قال صلى الله علیه وسلم الايمان يمان والحكمة يمانية وهذا هو المراد من قوله ان الريح من نفس الرحمٰن ای هی مما جعل الله فيها التفريج والتنفيس وبالله التوفيق كذا فی اساس التقديس صـ١٢٢ -

قال ابن الجوزی النفس بمعنى التنفيس عن المكروب وقوله صلى الله علیه وسلم انی لاجد نفس ربكم من جهة اليمن يعنى تنفيسه عن الكرب بنصرة اهل المدينة اياى والمدينة من جانب اليمن وهذا شئ لا يختلف فيه المسلمون وقال ابن حامد رأيت بعض اصحابنا يثبتون لله تعالى وصفا فی ذاته بانه

يتنفس - اهـ - كذا فى دفع شبهة التشبيه صـ٣٣ -

قوله ان رحمتى تغلب غضبى قال الكرمانى (إن قلت) ما معنى الغلبة فى صفات الله القديمة (قلت) الرحمة والغضب من صفات الفعل فيجوز غلبة احد الفعلين على الآخر وكونه اكثر منه اى تعلق ارادتى بايصال الرحمة اكثر من تعلقها بايصال العقوبة وسبب ذلك ان فعل الرحمة من مقتضيات صفته بخلاف الغضب فانه باعتبار معصية العبد تتعلق الارادة به (ملت)

حديث الغيرة

قوله صلى الله عليه وسلم ما من احد اغير من الله المراد بالغيرة شدة الكراهية لا المعنى المتعارف بحسب الظاهر والحس فان الغيرة فى اللغة تغير يحصل من الحمية والانفة واصلها فى الزوجين والاهلين وكل ذلك محال على الله سبحانه منزه عن كل تغير ونقص فلا بد من حمله على المجاز فالمراد بغيرة الله كراهيته وتغير حال العاصى وخروجه من دائرة رضاه الى سخطه كما قال تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فالغيرة من الله عز وجل الزجر عن المعاصى وكراهتها۔

ذكر العندية

قوله انا عند ظن عبدى بى اى انا قادر على ان اعمل به ما ظن انى عامله معه وفيه اشارة الى ترجيح جانب الرجاء على الخوف قال الامام الرازى الآيات المشتملة على لفظ العندية لا يجوز ان يكون المراد بالعندية الحيز والجهة بل المراد بها الشرف بدليل قوله تعالى وان له عندنا لزلفى وحسن مآب وقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن رب العزة انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى وقوله انا عند ظن عبدى بى - كذا فى اساس التقديس صـ١٢٤ فالمراد بالعندية عندية الشرف والقرب والمكانة لا عندية المكان والجهة -

ذكر المعيّة

قوله وانا معه اذا ذكرنى اى انا معه بالحفظ والكلاءة لا انه معه بذاته حيث حل العبد فان حقيقة المعية مصاحبة شيئ بشيئ آخر والله سبحانه منزه عن ذلك فالمراد بالمعية هنا معية الرحمة واللطف والعناية واما فى قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فهى معية العلم واين فى الآية ظرف لكنتم لا لهو فاندفع وهم من وهم ان ظاهر قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم يوهم ان الله تعالى فى كل مكان - ومعنى المعية بالعلم تعلق صفة العلم به كما هو مبين فى علم الكلام وليس المراد به انفصال الصفة عن الموصوف ومصاحبتها مع المعلوم فانه غير معقول اعلم انه قد تكرر ذكر معية الله عز وجل فى الكتاب والحديث كقوله تعالى لا تحزن ان الله معنا - وقوله اننى معكما اسمع وارى وقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم - وقوله تعالى الا هو معهم اينما كانوا - فهذا من المتشابهات لا بد فيها من التفويض لله تعالى فى المراد بها مع التنزيه عما لا يليق به او التاويل بالمعنى المناسب اللائق بحضرة الرب سبحانه وتعالى فقيل هو محمول على المعية بالعلم والحفظ وقال على المرصفى فى مختصر الرسالة القشيرية - وسئل الجنيد عن معنى مع فقال مع على معنيين مع الانبياء بالنصر والكلاءة قال الله تعالى اننى معكما اسمع وارى ومع العامة بالعلم والاحاطة

قال الله تعالى وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اين ما كانوا فقال له السائل. مثلت يا جنيد يصلح دالا للامة على ربها انتهى. وما قاله الجنيد من ان المعية مع الانبياء معية نصر وكلاءة يدل عليه ما فسر به المفسرون قوله تعالى لا تحزن ان الله معنا. قالوا هو معهم بالعصمة والمعونة فهي معية مخصوصة والا فهو تعالى مع كل واحد من خلقه وما قيل في هذه الآية جار في غيرها مما هو وارد في الانبياء والصالحين كقوله تعالى لموسى وهارون عليهما السلام انني معكما اسمع وارى. وقوله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون. وقوله تعالى ان الله لمع المحسنين. فكل هذه الآيات معنى المعية فيها النصر والاعانة. كذا في استحالة المعية بالذات ص٤٩. للشيخ الخضر الشنقيطي ج

وقال الشيخ محمد الحفني. المعية ثلاثة انواع. معية العوام معية علم ومعية الخواص معية انصباب الرحمة ومعية خواص الخواص معية الحفظ والعصمة من كل ما لا يليق فاذا قيل الله مع العوام اي بالعلم ومع الخواص اي بانصباب الرحمات عليهم بخلاف العوام فليسوا اهلا لانصباب الرحمة عليهم واثابتهم الثواب الجزيل كالخواص واذا قيل الله مع خواص الخواص اي يحفظ جوارحهم عما لا يليق بمقامهم في ساحة القرب منه تعالى اذا سألوه اعطاهم. كذا في حاشية السراج المنير ص٢٢ ج ٣.

والحاصل ان المعية تفسر في كل آية بما يقتضيه سياقها وسباقها فتارة تفسر بمعية العلم وتارة بمعية الحفظ والكلاءة وتارة بمعية التائيد والعصمة وتارة بمعية المعونة والعناية واما المعية بالذات بمعنى انه تعالى حل بذاته مع العبد حيث حل العبد فلم يقل بها احد من اهل السنة والجماعة بل ولا من المشبهة المجسمة لم ار احد انسب اليهم انهم قالوا بالمعية بالذات فلعلهم تحاشوا القول بذلك لوضوح استحالته على الله تعالى وبطلانه ولاجل وضوح استحالته اولها السلف بالعلم والرحمة وغيرهما كما مر ولو فرضنا ان الله تعالى بذاته مع كل مخلوق من البشر في اي مكان كان وفي اي زمان كان لزم اتصافه تعالى بصفات الحدوث المنفية عنه بالادلة القطعية من الجهة والمكان والزمان فان حقيقة المعية الذاتية مصاحبة شيء لشيء آخر فلو كانت ذاته العلية مصاحبة لمتحيز مختص بمكان وجهة وزمان ثبت ذلك كله لذاته سبحانه. بحكم المصاحبة وهو محال في شانه تعالى وقد قال صلى الله عليه وسلم في الغار لابي بكر. يا ابا بكر ما ظنك باثنين الله ثالثهما فيلزم على هذا القول ان يكون الله تعالى بذاته في الغار وهل يمكن عقلا ان يكون الخالق مصاحبا المخلوق في بقعة غار في مكان وجهة او يكون الخالق بذاته العلية مع كل مخلوق في كل آن وفي كل زمان وفي كل جهة وكل مكان فانه يلزم منه تعدد الذات العلية لتباين الافراد التي حكم بمصاحبتها لكل فرد منها وتنائي اقطارها وهذا ابده بديهي لا يحتاج الى التأمل ولا بد فعه ولا ينفع فيه قول القائل بعد ان اثبته. فتعالت معيته تعالى عن التشبيه والنظير وهذا هو دأب المشبهين يثبتون التشبيه ثم يتسترون بهذا اللفظ قال ابن الجوزي فهم كمن يقول قام فلان وما هو بقائم وقعد فلان وما هو بقاعد وجسم لا كالاجسام فيغالطون من يسمع ويكابرون الحس والعقل. انتهى النظر ص٩٨

قوله وان تقرب الى بشبر تقربت اليه ذراعا قال الكرماني لما قامت البراهين على استحالة هذه الاشياء في حق الله تعالى وجب ان يكون المعنى من تقرب الي بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير وكلما زاد في الطاعة ازيد في الثواب وان كانت كيفية اتيانه بالطاعة بطريق التاني يكون كيفية اتياني بالثواب بطريق الاسراع والحاصل ان الثواب راجح على العمل بطريق الكيف والكم ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة او الاستعارة او ارادة

لوازمها - كذا فى الفتح ج۱۳ ص۴۲۹ - وقال صاحب النهاية المراد بقرب العبد من الله تعالى القرب بالذكر والعمل الصالح والمراد بقرب الله تعالى من العبد قرب نعمه والطافه وبره واحسانه وترادف مننه لديه وفيض مواهبه عليه كذا فى السراج المنير ج۳ ص۴۲ فالمراد بقربه منهم - القرب بالرحمة واللطف والعناية لا قرب المكان والمسافة ومن اسمائه تعالى القريب قال الحليمى معناه انه لا مسافة بين العبد وبينه فلا يسمع دعاءه او يخفى عليه حاله كيف ما تصرفت به فان ذلك لوجب ان يكون له نهاية وحاشاه من النهاية كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص۲۹ - قوله وان اتانى يمشى اتيته هرولة هذا تمثيل وتشبيه وانما اراد من اتانى مسرعا بالطاعة اتيته بالثواب اسرع من اتيانه قاله ابن قتيبة كذا فى حاشية دفع شبهة التشبيه ص۲۶ فهو مجاز عن كثرة الكرم وسعة الرضى كذا فى دفع شبهة التشبيه ص۲۷ - يعنى ان جوده وكرمه سابق وغالب على طاعته واكثر واكثر منها والهرولة توسع فى الكلام كقوله تعالى والذين سعوا فى آياتنا - لا يراد به المشى كذا فى دفع شبهة التشبيه ص۲۶ وانما اراد بالهرولة سرعة القبول وحقيقة الاقبال ودرجة الوصول كذا فى كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقى ص۳۲۳ قال الامام ابو بكر بن فورك قوله صلى الله عليه وسلم من تقرب منى شبرا تقربت منه ذراعا يحتمل وجها احدها ان يكون معناه الاخبار بسرعة الاجابة لمن اطاعه ودعاه وتقرب اليه واراد بالاقتراب قرب المنزلة والحظوة لديه لا قرب المسافة والمساحة فيكون هذا الكلام تشبيها وتمثيلا ويحتمل ان يكون اراد به من اتانى مسرعا بالطاعة اتيته بالثواب اسرع من اتيانه ويحتمل ان يكون معناه على معنى ما قال جل ذكره من جاء بالحسنة فله عشر امثالها اى من اطاعنى طاعة واحدة جازيته عليها عشرا ويكون ذلك اخبارا عما يفعله من تضعيف الثواب - ويحتمل ان يكون معناه ازيدا الى المتقرب الى شكو نعمتى - نعما كما وعدت الشاكرين من الزيادة اھ كذا فى مشكل الحديث ص۱۱۱ - وبالجملة الهرولة كناية عن سرعة الرحمة ورضى الله تعالى عن العبد وتضعيف الاجر وسرعة وصول الثواب الى العامل - لا معناها الظاهر فانه محال فى حقه تعالى -

باب قول الله عزّ وجل كُل شئٍ هَالك الا وجهه

المقصود منه اثبات الوجه (بمعنى الذات) لله تعالى وهو من صفات ذاته وليست بجارحة ولا كالوجوه التى نشاهدها فى الخلق اذ ليس كمثله شئ ولا يجوز ارادة معنى العضو والجارحة فى حقه تعالى فتعين المجاز فهو مجاز عن الذات وجميع الصفات وقد وردت نسبة الوجه الى الله تعالى فى آيات كثيرة واريد به الذات مثل قوله تعالى يريدون وجهه - وقوله تعالى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى - انما نطعمكم لوجه الله وليس المراد بالوجه العضو والجارحة جزما وقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله وانما معناه فثم الله بعلمه وقبوله لمن توجه اليه فظهر ان المراد بالوجه ذاته المقدسة ولو حمل الوجه على ما قاله بعض المشبهة من انه صفة تختص باسم زائد على الذات كان المعنى ان ذاته تهلك الا وجهه وقد اطال العلامة الآلوسى الكلام عليه فى تفسير قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام قال وجه ربك اى ذاته عز وجل والمراد هو سبحانه وتعالى فالاضافة بيانية وحقيقة الوجه فى الشاهد الجارحة واستعماله فى الذات مجاز مرسل - اھ فالوجه مؤول بالذات وجميع الصفات قال الامام القرطبى قوله تعالى ويبقى وجه ربك اى ويبقى الله فالوجه عبارة عن وجوده وذاته سبحانه وهذا الذى ارتضاه المحققون من علمائنا ابن فورك وابو المعالى وغيرهم وقال ابن عباس الوجه عبارة عنه كما قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام

وقال ابو المعالي واما الوجه فالمراد به عند معظم ائمتنا وجود الباري تعالى وهو الذي ارتضاه شيخنا كذا في تفسير القرطبي ص ١٢٥ ج ١٧ ـ وقال الزمخشري في الكشاف وجه ربك اي ذاته والوجه يعبر به عن الجملة والذات ومساكين مكة يقولون اين وجه عربي ينقذني من الهوان وقال الامام الرازي الوجه قد يجعل كناية عن الذات وعن الرضى اخرى كذا في اساس التقديس ص ١١٩ ـ فالمراد بالوجه الذات العلية بدليل رفع ذي الجلال بعده وقال ابن الجوزي قال الله سبحانه ويبقى وجه ربك قال المفسرون يبقى ربك وكذا قالوا في قوله تعالى يريدون وجهه اي يريدونه وقال الضحاك وابو عبيدة كل شيء هالك الا وجهه اي الاهو ولو حمل الوجه على ما عرفوه من الحسيات (اي العضو من الاعضاء) لاوجب ذلك التبعيض ولو كان كما قالوا كان المعنى ان ذاته تهلك الا وجهه ـ وقال ابن حامد اثبتنا لله وجها ولا يجوز اثبات رأس (قلت) ولقد اقشعر بدني من جرأته على ذكر هذا فما اعوزه في التشبيه غير الرأس كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص ١٠ وانظر ص ١١ من كتاب دفع شبه من شبه وتمرد (وبالجملة) المراد بالوجه الذات لا صفة من الصفات ولا عضو من الاعضاء فالقول بانه صفة غير وجيه واما حمله على العضو والجارحة كما هو مذهب المجسمة فمردود اذ قد تظافرت الادلة العقلية والنقلية على ان من زعم ان في معبوده الاعضاء فهو جاهل على الجاهلية الاولى وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه تشويه لوجوه المجسمة الذين حملوا الوجه على العضو المخصوص قال الاستاذ عبد القاهر البغدادي زعمت المشبهة ان لله وجها وعينا كوجه الانسان وعينه وزعم بعضهم ان له وجها وعينا هما عضوان ولكنهما ليسا كوجه الانسان وعينه بل هما خلاف الوجه والعيون سواهما وزعم بعض الصفاتية ان الوجه والعين المضافين الى الله تعالى صفات له والصحيح عندنا ان وجهه ذاته وعينه رؤيته للاشياء وقوله ويبقى وجه ربك معناه ويبقى ربك ولذلك قال ذو الجلال والاكرام بالرفع لانه نعت الوجه ولو اراد الاضافة لقال ذي الجلال والاكرام بالخفض والمراد بقوله كل شيء هالك الا وجهه بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله خلاف الفرقة البيانية من غلاة الروافض حيث زعموا ان معبودهم رجل من نور واعضاؤه كاعضاء الرجل وزعموا ايضا ان اعضاءه كلها تفنى الا وجهه واستدلوا بقوله ويبقى وجه ربك ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ انظر ص ١٠٩ من كتاب اصول الدين وص ٢٣٧ من الكتاب للاستاذ عبد القاهر البغدادي ثم من حمل هذه النصوص على الاعضاء والاجزاء فقد دخل في قوله تعالى وجعلوا له من عباده جزء ان الانسان لكفور مبين ـ

سبحات الوجه

روى مسلم في افراده من حديث ابي موسى قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال ان الله تعالى لا ينام ولا ينبغي له ان ينام يخفض القسط ويرفعه حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ـ اهـ ـ قوله حجابه النور ينبغي ان يعلم ان هذا الحجاب للخلق عنه لانه لا يجوز ان يكون محجوبا لان الحجاب يكون اكبر مما يستره وكما انه لا يجوز ان يكون لوجوده ابتداء ولا انتهاء لا يصح ان يكون لذاته نهاية وانما المراد ان الخلق محجوبون عنه كما قال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ـ واما السبحات فجمع سبحة ويقال ان السبحة جلال وجهه ونوره ومنه قوله سبحان الله انما هو تعظيم له وتنزيه كذا في دفع شبهة التشبيه ص ٥٠ وكذا في كتاب الاسماء والصفات للبيهقي ص ٣٠٩ ـ

باب قول الله تعالى ولتصنع على عيني

وقال تعالى ان اصنع الفلك باعيننا - وقال تعالى واصبر لحكم ربك فانك باعيننا اى فى حفظنا وحراستنا فالعين مجاز عن الحفظ والصيانة والكلاءة والرعاية واللطف والعناية المقصود منه اثبات العين لله عز وجل من حيث الصفة والنعت لا من حيث الحدقة والجارحة وبيان انه تعالى ليس اعور بل هو بصير وانما اريد به نفى النقص عنه تعالى شانه مثل نفى الولد عنه لانه يستحيل عليه التجزى ولم يُرَدْ به اثبات جارحة وعضو لانه تعالى منزه عن الجسمية ولوازمها ولا يخفى ان العين والوجه وامثالهما من باب النعوت وليست كالجوارح المعقولة بيننا لقيام الدليل على استحالة وصفه بانه ذو جوارح واعضاء خلافا لما يقوله المجسمة من انه تعالى جسم لا كالاجسام ولما امتنع الحمل على اثبات الجارحة تعين المجاز فالعين مجاز او كناية عن اللطف والعناية او الحفظ والكلاءة ونحو ذلك بدليل قوله تعالى فى الانباء عن سفينة نوح عليه الصلاة والسلام تجرى باعيننا فهذه الاية مصروفة عن الظاهر اتفاقا اذ لم يثبت احد من المنتمين الى التحقيق اعينا لله تعالى والمعنى بالاية انها تجرى باعيننا وهى منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئى من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته انظر ص ١٥١ من كتاب الارشاد لامام الحرمين وقريب منه ما فى مشكل الحديث ص ٨ للامام ابن فورك ولاهل الكلام فى مثل هذه الصفات اى العين والوجه واليد ثلاثة اقوال (احدها) انها صفات ذات اثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل - (والثانى) ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود (والثالث) امرارها على ما جاءت مفوضا معناها الى الله تعالى فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذ لولا اخبار الله ورسوله لما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى وهذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح فيجب الايمان بها على الوجه الذى اراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات لقوله ليس كمثله شئ وقال ابن الجوزى قد ذهب القاضى ابو يعلى الى ان العين صفة زائدة على الذات وقد سبقه ابو بكر بن خزيمة فقال فى الاية لربنا عينان ينظر بهما وقال ابن حامد يجب الايمان ان له عينين - وهذا ابتداع لا دليل لهم عليه وانما اثبتوا عينين من دليل الخطاب فى قوله صلى الله عليه وسلم ليس باعور وانما اريد نفى النقص عنه تعالى ومتى ثبت انه لا يتجزى لم يكن لما يتخايل من الصفات وجه - كذا فى دفع شبهة التشبيه ص ١١ - وقال الامام الرازى فى اساس التقديس ص ١٢٢ عند الكلام على العين - لا بد من المصير الى التاويل وذلك هو ان يحمل هذه الالفاظ على شدة العناية والحراسة والوجه فى حسن هذا المجاز ان من عظمت عنايته بشئ وميله اليه ورغبته كان كثير النظر اليه فجعل لفظ العين التى هى آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية انتهى واما من قال له عينان ينظر بهما فهو مشبه قائل بالجارحة تعالى الله عن ذلك قال ابن حزم لا يجوز لاحد ان يصف الله عز وجل بان له عينين لان النص لم يأت بذلك اهـ - فالعين مؤولة بالعنايات الربانية والنفحات الالهية والتائيدات الغيبية قوله ان ربكم ليس باعور قال ابن الجوزى قال العلماء انما اراد تحقيق وصفه بانه

لا يجوز عليه النقص ولم يرد به اثبات جارحة لانه لا مدح فی اثبات جارحة بل كانّه قال الا ان ربكم ليس بذى جوارح يتسلط عليها النقائص وهذا مثل نفى الولد عنه لانه يستحيل عليه التجزى ولو كانت الاشارة الى صورة كاملة لم يكن فی ذلك دليل على الالهية والقدم فان الكامل فی الصورة كثير كذا فی دفع شبهة التشبيه لابن الجوزى ص۲۷ قال الكرمانی المقصود بذلك ان يشير الى امر محسوس تداركه العوام (ملت)

باب قول الله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور

ای فی بيان اثبات الصفات المذكورة فی هذه الآية قيل هذه الالفاظ الثلاثة مترادفة ـ وهو وهم فان الخالق من الخلق واصله التقدير المستقيم والايجاد ـ فالخالق بمعنى الموجد سواء كان من اصل او من غير اصل والبارئ من البرء واصله خلوص الشئ عن غيره ـ فالبارئ هو الخالق بحسب ما اقتضته حكمته من غير تفاوت ولا اختلال ـ والمصور هو جاعل الشئ فی الصورة يترتب عليها خواصه ويتم بها كماله والثلاثة من صفات الفعل الا اذا اريد بالخالق المقدر فيكون من صفات الذات لان مرجع التقدير الى الارادة وعلى هذا فالتقدير يقع اولا ثم الاحداث على الوجه المقدر يقع ثانيا ثم التصوير بالتسوية يقع ثالثا كذا فی الفتح ص۳۳۳ ج۱۳

وقال الحليمی ـ معنى الخالق الذی صنف المبدعات وجعل لكل صنف منها قدرا فوجد فيها الصغير والكبير والطويل والقصير والانسان والبهيمة والدابة والطائر والحيوان والخلاق معناه الخالق خلقا بعد خلق ومنه قوله تعالى بلى وهو الخلاق العليم والبارئ هو قالب الاعيان لا من شئ والمبدع هو محدث ما لم يكن مثله قط والمصور معناه المهيئ لمناظر الاشياء على ما اراده من تشابه او تخالف وقال الخطابی المصور الذی انشأ خلقه على صور مختلفة ليتعارفوا بها ومعنى التصوير التخطيط والتشكيل كذا فی كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقی ص۲۷

باب قول الله تعالى لما خلقت بيدی

المقصود من هذا الباب اثبات اليدين لله تعالى وهما من صفات ذاته تعالى وليستا بجارحتين خلافا للمشبهة فانهم قالوا انه عضو جسمانی وهو اسم للجارحة فی حق كل احد وهو قول بالتجسيم وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی زعمت المشبهة ان يدی الله تعالى جارحتان وعضوان فيهما كفان واصابع ككفی الانسان واصابعه كذا فی اصول الدين ص۱۱۱ وقال القاضی ابو يعلى اليدان صفتان ذاتيتان تسميان باليدين وهذا التصرف بالرأی لا دليل عليه كذا فی دفع شبهة التشبيه ص۱۲ ـ وليت شعری ماذا يقول ابو يعلى فی قوله تعالى خلقنا لهم مما عملت ايدينا هل يثبت لله تعالى ايدی كثيرة وهو قول بالتجسيم والتشبيه وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية واما جمهور الموحدين المسبحين لحمد ربهم القائلين باحالة الابعاض والاجزاء والاعضاء والجوارح على الحق الصانع فلهم فی لفظ اليد اقوال فمنهم من قال ان اليد بمعنى القدرة والتثنية للتاكيد الدال على مزيد قدرته ومنهم من قال ان المراد باليدين نعمة الدنيا ونعمة الآخرة او النعم الظاهرة والباطنة او ما يعطی

للاستدراج وما يعطي للاكرام او انهما صفتان من صفات ذاته كالجمال والجلال واللطف والقهر والظهور والبطون والسلف الصالح يقولون ان هذا من المتشابه واليد مفردة وغير مفردة ثابتة لله عز وجل على المعنى اللائق به ولا يقولون في مثل هذا الموضع انها بمعنى القدرة او النعمة فقد ثبت في الصحيح انه قال سبحانه في خبر الملائكة اجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة - وعزتي وجلالي لا اجعل من خلقته بيدي كمن قلت له كن فيكون وفي حديث الشفاعة ان اهل الموقف يأتون آدم يقولون له انت ابو الناس خلقك الله بيده فهذا يدل على ان المخلوقية باليد وصف تعظيم وسبب تفضيل ولذا قيل عند التوبيخ على ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وهذا يدل على ان اليدين ليستا بمعنى القدرة اذ لو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وابليس فرق لان كلا منهما خلقه بقدرته ولقال ابليس واي فضيلة له علي وانا خلقتني بقدرتك كما خلقته بقدرتك - قال الامام البيهقي فاما قوله عز وجل يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فلا يجوز ان يحمل على الجارحة لان الباري جل جلاله واحد لا يجوز عليه التبعيض ولا على القوة والملك والنعمة والصلة لان الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه ابليس فيبطل ما ذكر من تفضيله لبطلان معنى التخصيص فلم يبق الا ان يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفا له دون خلق ابليس تعلق القدرة بالمقدور لا من طريق المباشرة ولا من حيث المماسة وكذلك تعلقت بما روينا في الاخبار من خط التوراة وغرس الكرامة لاهل الجنة وغير ذلك تعلق الصفة بمقتضاها وقد روينا ذكر اليد في اخبار أخر الا ان سياقها يدل على ان المراد بها الملك والقدرة والرحمة والنعمة او جرى ذكرها صلة في الكلام فاما فيما قدمنا ذكره فانه يوجب التفضيل والتفضيل بالتخصيص فلم يجز حملها فيه على غير الصفة - وكذلك في كل موضع جرى ذكرها على طريق التخصيص الخ كذا في كتاب الاسماء والصفات ص ٣١٩ -

والحاصل ان من حمل اليد على ما لا يليق بالله عز وجل من وصفه بالآلة والجارحة واظهار الافعال بالمباشرة والمعالجة فقد وقع في التشبيه والتمثيل ومن نفى عنه الوصف باليد فقد عطّل وعدل عن لفظ الكتاب والسنة والصواب اطلاق وصف الله عز وجل بان له يدين صفتين لا جارحتين ولا نعمتين مما ورد به نص الكتاب والسنة وتحقيق معناه على الوجه الذي يكون فيه اتباع الكتاب والسنة من غير تعطيل ولا تشبيه - كذا في مشكل الحديث ص ١٤٢ وص ١٤٣ للامام ابن فورك ملخصا ومختصرا -

(وههنا قول آخر) وهو ان ابا الحسن الاشعري رحمه الله تعالى زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شانها التكوين على سبيل الاصطفاء والاكرام وقال الذي يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء كذا في التفسير الكبير ص ٢٤/٢٦ للرازي

(قلت) وبهذا يتضح معنى القدم التي جاء ذكرها في الاحاديث الصحيحة وهو ان القدم صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شانها التسخير والتحقير والاذلال والابطال فاليد صفة جمال

ونوال والقدم صفة قهر وجلال والله سبحانه تعالى اعلم - وقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي معناه ما خلقت بنفسي بلا واسطة الاسباب كاب وام والمراد به الاعتناء بشانه فان من شان المعتني ان يعمل

باليدين ومن آثار ذلك خلقه من غير توسط اب وام وجعله جسما صغيرا انطوى فيه العالم الكبير وتثنية اليدين للدلالة على العناية الخاصة۔ قوله ولكن ائتوا نوحا فانه اول رسول الله بعثه الله الى اهل الارض قيل ان نوحا هو اول رسول الى اهل الارض ومن قبله كانوا انبياء غير مرسلين كادم وادريس والصحيح ان سيدنا آدم عليه السلام كان رسولا مكلما كما تقدم فى كتاب الانبياء والاولية المذكورة اضافية اى هو اول رسول بعثه الله تعالى الى الكفار من اولى العزم قال صدر الاسلام البزدوى قال عامة اهل القبلة ان آدم صلوات الله عليه كان رسولا وقال بعض المعتزلة انه لم يكن رسولا ووجه قول عامة اهل القبلة قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والرسول هو المصطفى دون العامة فانه اصطفاه من بين العالمين وهو صفة الرسل ولانه جمع بينه وبين نوح فى الاصطفاء ونوح صلوات الله عليه من جملة الرسل كذا فى كتابه اصول الدين ص ٩٤ ۔ قوله يد الله ملأى يد يدا كثرة نعمائه قال ابو سليمان رحمه الله وقوله لا يغيضها نفقة يريد لا ينقصها واصله من غاض الماء اذا ذهب فى الارض ومنه قولهم هذا غيض من فيض اى قليل من كثير وقوله سحاء يريد كانها لامتلائها تسيل بالعطاء ابدا والسح والصب مثل فى هذا۔ كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص ٣٣٢

قال الكرمانى قوله صلى الله عليه وسلم يد الله ملأى معناه انه فى غاية الغنى وتحت قدرته ما لا نهاية له من الارزاق تسيل بالعطاء ابدا لا ينقصها نفقة فانه قد انفق فى زمان خلق السماء والارض حين كان عرشه على الماء الى يومنا هذا ولم ينقص منه شئ ذلك والمقصود من هذا بيان كمال جوده وعطائه وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم كلتا يديه يمين قال ابن قتيبة اراد به معنى التمام والكمال لان كل شئ فمياسرة تنقص عن ميامنه فى القوة والبطش وقال صلى الله عليه وسلم يمين الله سحاء لا يغيضها شئ الليل والنهار اى تصب العطاء ولا ينقصها ذلك كذا فى الاختلاف فى اللفظ ص ٣٠ ۔

قوله وبيده الميزان يخفض ويرفع قال الخطابى الميزان ههنا مثل وانما هو قسمته بالعدل بين الخلق يخفض من يشاء اى يضعه ويرفع من يشاء اى يرفعه كما يصنعه الوزان عند الوزن يرفع مرة ويخفض اخرى كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص ٣٣٣

ذكر القبضة

قال الله عز وجل وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون قال القرطبى۔ قال النحاس والمعنى وما عظموه حق عظمته اذ عبدوا معه غيره وهو خالق الاشياء كلها ومالكها ثم اخبر عن قدرته وعظمته والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ثم نزه نفسه عن ان يكون ذلك بجارحة فقال۔ سبحانه وتعالى عما يشركون انتهى ص ٢٧٧ ج ١٥

وقال المبرد ما عظموه حق عظمته وقبضة الله عز وجل عبارة عن قدرته واحاطته بجميع مخلوقاته كذا فى كتاب دفع شبه من شبه وتمرد ص ١٥ ۔

فالقبضة مجاز عن الملك والتصرف كما يقال بلد كذا فى قبضة فلان والمعنى ان كل ما هو فى الارض او فى السماء مقهور تحت سلطانه جل شانه وقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره معناه انه ليس قدره فى القدرة على ما يخلق على الحد الذى ينتهى اليه الوهم ويحيط به الحد والحصر۔ كذا فى مشكل الحديث ص ٨ لابن فورك

قوله ان الله يقبض الارض يوم القيامة المراد بقبض الله الارض تصرفه فيها على حسب ارادته ومشيته
وحاشا ان يكون قبضه تعالى من قبيل احتواء الانامل على شيء فانه منزه عن ذلك اذ ليس كمثله شيء وحاشا
ان يكون قبض الله كقبض خلقه بالجارحة فانه تشبيه وتمثيل وليس كمثله شيء وانما المراد به اظهار قدرة
الله وعظم شانه - قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا فمن ذا الذي يظن ان ذلك بالمماسة
فكذلك القبض يراد به كمال قبضته في التصرف والملك قال القرطبي قوله تعالى والارض جميعا قبضته وقوله صلى الله
عليه وسلم يقبض الله الارض عبارة عن قدرته واحاطته بجميع مخلوقاته يقال ما فلان الا في قبضتي بمعنى ما
فلان الا في قدرتي والناس يقولون الاشياء في قبضة الله يريدون في ملكه وقدرته وقد يكون القبض
والطي بمعنى افناء الشيء واذهابه فقوله جل شانه والارض جميعا قبضته يحتمل ان يكون المراد به والارض
جميعا ذاهبة فانية يوم القيامة بقدرته على افنائها والمراد بالارض الارضون السبع يشهد لذلك
شاهدان قوله والارض جميعا ولان الموضع موضع تفخيم وهو مقتض للمبالغة وقوله والسموات
مطويات بيمينه ليس يريد به طيا بعلاج وانتصاب وانما المراد به الفناء والذهاب يقال قد انطوى
عنا دهر بمعنى المضي والذهاب وقوله بيمينه يحتمل ان يكون اخبارا عن الملك والقدرة فان اليمين
في كلام العرب قد تكون بمعنى القدرة والملك ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم - يريد به
الملك وقد تكون بمعنى القوة ومنه قوله تعالى لاخذنا منه باليمين اى بالقوة والقدرة اى لاخذنا
قوته وقدرته وانما خص يوم القيامة بالذكر وان كانت قدرته شاملة لكل شيء ايضا لان
الدعاوى تنقطع ذلك اليوم كما قال تعالى والامر يومئذ لله - وقال مالك يوم الدين ثم يقول
انا الملك اين ملوك الارض كذا في تفسير القرطبي ص ٢٧٧ / ج ١٥ وكتاب الاسماء والصفات ص ٣٣٣ للامام
البيهقي رح - قوله صلى الله عليه وسلم وتكون السموات بيمينه وفي رواية ويطوى السماء بيمينه معناه
انه لاحساب على سكانها بخلاف اهل الارض فانهم محاسبون وهذا معنى والارض قبضته فاهل العلم
من السلف يقولون تفسيره تلاوته والسكوت عليه واهل العلم من الخلف يحملون القبض على انه
مجاز عن اخراج السموات من الاظلال والارض من الاقلال وابقائهما عن ان تكونا صالحتين لتناسل
المتناسلين - واما حمل القبض على القبض الحسي فقول بالتجسيم والجارحة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقال الامام ابو بكر بن فورك رح اعلم ان معنى اخذه السماء والارض يرجع الى تعريفنا قدرته
عليها وجريان سلطانه فيهما وقبضه لهما يحتمل ان يكون بمعنى افنائهما كقول القائل قبض الله روح فلان
اليه اذا افناه ثم يبسطهما اى يعيدهما على الوجه الذى يريد والهيئة التى يشاء كونهما عليها وقد قال تعالى
في كتابه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه فتأول بعض اهل التفسير ذلك
على معنى الافناء وانه يفني السموات والارضين بقدرته وقيل يفنيهما بيمينه اى بقسمه التى اقسم بها ثم
يعيدها - وقوله ويقول انا الملك اين الملوك يشهد لهذا التاويل في معنى الافناء وذلك ما ذكره في
قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار قال المفسرون ذلك عند افناء الخلق واماتتهم فلا يكون له مجيب
فيجيب نفسه بقوله تعالى لله الواحد القهار واعلم ان القبض والبسط في صفة الله ظاهر قد ورد به القرآن
وذلك يرجع الى معنى الفعل لعوده واقع بالقدرة فتكون فائدة الخبر تعريفنا انه هو القادر على القبض والبسط

فتارة يقبض بعضا ويبسط بعضا وتارة يقبض الكل ثم يبسطه فدلنا على قدرته على القبض والبسط جملة وتفصيلا وفيه بذلك على امر المعاد وانه يفني الخلق ثم يعيدهم ويميتهم ثم يحييهم وعرفنا عجزهم وضعفهم وزوال املاكهم ودعاويهم وانه هو الذي تفرد بالملك والقدرة ولا يزول ملكه وقدرته انتهى كلامه في مشكل الحديث ص٣٠ وقال في ص١٤١ من مشكل الحديث ـ ومثله ماروى نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ على المنبر والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه قال مطوية في كفه يرمي بها كما يرمي الغلام بالكرة فهذا ايضا يرجع الى معنى القدرة والقبضة يرجع معناها الى الملك كقول القائل ما هذه الدار الا في قبضتي وليس يريد قبضة الجارحة ـ وكذلك تشبيهه برمي الغلام بالكرة يرجع ايضا الى معنى القدرة تحقيقا لما اراد من معنى القدرة انتهى كلامه ـ وفي الخبر النبوي ان الله تعالے خلق الخلق فقبض قبضتين اي قبضة الجمال وقبضة الجلال وقيل قبضة وجود الظاهر وقبضة وجود الباطن وقيل قبضة عالم العدل وقبضة عالم الفضل وقيل قبضة عالم السعادة وقبضة عالم الشقاوة وقال العارف ابن الفارض قدس الله سره فما فوق طور العقل اول قبضتي كما تحت طور العقل آخر قبضتي اشار باول القبضة الى عالم الارواح والملكوت وبآخر القبضة الى عالم الاشباح والناسوت كذا في خواتم الحكم ص٣٨ ـ

قال الامام الرازي ان هذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الانامل على الشئ فقد يذكر ويراد به كون الشئ في قدرته وتصرفه وملكه يقال هذه البلدة في قبضة السلطان فكذلك المراد هاهنا ـ كذا في اساس التقديس ص١٣١

ذكر اليمين والشمال

اعلم انه قد ورد ذكر اليمين في قوله تعالے والسموات مطويات بيمينه ـ ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين وكثر ذكرها في الاحاديث الصحيحة ـ

واما لفظ الشمال

فقد وقع فيما اخرجه مسلم وابو داؤد موصولا والبخاري معلقا من رواية عمر بن حمزة عن سالم عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يطوي الله السموات يوم القيامة ثم ياخذهن بيده اليمنى ثم يطوي الارض ثم ياخذهن بشماله ثم يقول اين الجبارون اين المتكبرون ـ اهـ

قال البيهقي تفرد بذكر الشمال فيه عمر بن حمزة وقد رواه عن ابن عمر ايضا نافع وعبيد الله بن مقسم بدونها وقال القرطبي في المفهم كذا جاءت هذه الرواية باطلاق لفظ الشمال على يد الله تعالے على المقابلة المتعارفة في حقنا وفي اكثر الروايات وقع التحرز عن اطلاقها على الله تعالے حتى قال وكلتا يديه يمين لئلا يتوهم نقص في صفته سبحانه وتعالے كذا في الفتح ص٣٣٤ ج١٣ ـ

فاراد بذلك معنى التمام والكمال لان كل شئ فمياسره تنقص عن ميامنه في القوة والبطش والتمام فلاجل التنزيه من ايهام النقص قال كلتا يديه يمين فاراد بذلك التمام والكمال وكانت العرب تحب التيامن

من ذكره التياسر لما في التياسر من النقصان وفي التيامن من الكمال والتمام وقال ابن الجوزي قد ثبت بالدليل القاطع ان يد الحق سبحانه وتعالى ليست جارحة ولان قبضة الاشياء ليست مباشرة ولا له كف وانما قربه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الافهام بما يدركه الحس وامارواية الشمال فضعيفة بالمرة وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وكلتا يديه يمين مباركة وهذا يوهن ذكر الشمال كذا في دفع شبهة التشبيه ص٥٣ ـ وحاشا ان يكون له شمال لان الشمال محل النقص والضعف وكلتا يديه يمين فظهر ان ذكر الشمال من تصرف الرواة اثناء النقل بالمعنى ولا يبعد ان يقال انه ليس المراد بذكر الشمال في الارضين بيان الضعف والنقص فيه بالنسبة الى اليمين فانه تعالى منزه عن كل نقص في ذاته وصفته بل المراد بيان نقص الارض بالنسبة الى السموات والله تعالى اعلم

ذكر حثيات الرب

وقد جاء في بعض الاحاديث ذكر الحثيات التي هي من متعلقات اليد فقد اخرج الترمذي وحسنه والطبراني وابن حبان في صحيحه من حديث ابي امامة رض رفعه وعدني ربي ان يدخل من امتي سبعين الفا مع كل الف سبعين الفا لاحساب عليهم ولا عذاب وثلاث حثيات من حثيات ربي فالمراد من الحثية عطاء من عطاء الله غير معلوم القدر موكول الى علم الله وارادته فهو كناية عن كثرة الجود العظيم وكثرة العطاء بغير عد كما هو شائع في كلام العرب يقولون فلان يحثو المال حثوا لا يعده عدا ـ كذا في استحالة المعية بالذات للشيخ خضر الشنقيطي رح ص٢١٢

ذكر الاصبع

قوله ان الله يمسك السموات على اصبع والارضين على اصبع. ثبوت الاصابع له سبحانه مثل ثبوت اليد له تعالى وليس للاصابع ذكر في القرآن وانما جاء ذكرها في الاحاديث ولا يمكن اثبات الجارحة له سبحانه لانه تشبيه وتمثيل فتعين المجاز قال ابن العربي الحكمة في ذكر الاصابع ان ما يقلب بالاصابع يكون اليسر واهون واسرع فاراد بيان حقارة مقدار السموات والارض وسرعة تقليبها بيد قدرته فقد يقول الانسان في الامر الشاق انه يأتي على فلان باصبع واحدة وانه يعمله بخنصره يريد به الاستظهار في القدرة عليه والاستهانة به ـ انظر ص٣٣٨ من كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي فقد اجاد الكلام في اثبات التنزيه ونفي التشبيه ـ

وقال الامام الرازي هو محمول على كونه تعالى قادرا على التصرف في هذه الاجسام العظيمة بقدرة لا يدافعها دافع ولا يعارضها مانع وذلك لانا بينا ان الشيء الذي ياخذه الانسان باصبعه يكون قادرا على التصرف فيه على الكمل الوجوه فكان ذكر الاصبع هنا التعريف لكمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرفه في هذه الاجسام العظيمة ونظيره قولهم في وصف فعل من الافعال بالسهولة واليسر هذا العمل في كفه بل على رأس اصبعه والمراد ما ذكرناه وبالله التوفيق ـ كذا في اساس التقديس ص١٣٨ وقال ابن الجوزي وفي الحديث ان قلوب بني آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء لما كان القلب بين اصبعين دليلا مقهورا دل على ان القلوب مقهورة وقال القاضي ابو يعلى ـ غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره في اثبات الاصابع صفات راجعة الى الذات لانا لا نثبت اصابع هي جارحة ولا ابعاض ـ وهذا كلام مخبط

لانه اما ان يثبت جوارح واما ان يتاولها واما حملها على ظاهرها فظاهرها الجوارح ثم يقول ليست ابعاضا فهذا كلام قائم قاعد ويضيع الخطاب لمن يقول هذا كذا فی دفع شبهة التشبيه لابن الجوزی ص۲۵

وقال الامام ابوبكر بن فورك رح المراد بالاصابع ههنا الملك والقدرة يعنی ان قلوبهم فی قبضة قدرته وفائدة تخصيص القلوب بالذكر ان الله تعالیٰ خلق القلوب محلا للخواطر والارادات والخطرات والعزوم والنيات وهی مقدمات الافعال وفواتح الحوادث ثم جعل سائر الجوارح تابعة لها فی الحركات والسكنات حتی تقع حركاتها بحسب ارادات القلوب لها اذا كانت اختيارية كسبية ثم اخبر ان القلوب جارية علی حسب ارادة الله تعالیٰ واذا كانت تحت سلطانه وقدرته يستفاد بذلك ان من كانت فواتح الامر جارية تحت قدرته فكذلك غاياتها ونهاياتها وهذا ايضا يدل علی صحة مانقول ان افعال الحيوان مقدورة مخلوقة لله تعالیٰ وانما مثّل رسول الله صلی الله عليه وسلم لاصحابه قدرة القدير بما وضح مايعقلون من انفسهم لان الرجل منهم لايكون علی شیٔ اقدر منه اذا كان بين اصبعيه ولذلك يضرب المثل به فيقولون مافلان الافی يدی وخنصری يريدون بذلك انه مسلط عليه وانه لايتعذر عليه ان يكون علی مايريده - وقال بعض اهل العلم الاصبعين ههنا بمعنی النعمتين نعمة ظاهرة ونعمة باطنة وقال بعضهم معناه بين اثرين من ارادة الله عز وجل و فعلين من افعاله فی الفضل (ای بين توفيق الله وخذلانه) وقد روی فی بعض الفاظ هذا الخبر ما يدل علی ذلك وهو ان بعضهم قال اذا شاء ازاغه واذا شاء اقامه فاخبر ان القلوب فی زيغها واستقامتها جارية تحت قدرة الله تعالیٰ وقبضته وفی ملكه وسلطانه وتحقيق ذلك انه قد روی فيه انه قال صلی الله عليه وسلم لعبده يا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دينك) فدل علی صحة تاويلنا علی ان معناه التوفيق والخذلان وفيه دليل علی صحة مذهبنا لانه عرّفنا ان الازاغة والاقامة مما يجريان علی حسب القدرة ونفاذ المشيئة - وانما ثنی لفظ الاصبعين والقدرة واحدة لانه جری علی طريق المثل - والمثل الجاری بين الناس فی مثل هذا المعنی علی هذا اللفظ وهو انهم يقولون ما فلان الّا بين اصبعی اذا ارادوا ضرب المثل بانه مسلط عليه قادر علی مايريده منه فحكی علی لفظ المثل علی اللفظ الجاری المعهود وذلك لفظ التثنية فلذلك ساغ ان يقال انه بمعنی القدرة وهی واحدة وان كان اللفظ مثنی اذ ليست حقيقة معنی الاصبع معنی القدرة فيوهم القدرتين وانما يتمثل ذلك والمراد به القدرة والسلطان لاستحالة وصف الله عز وجل بالجوارح والادوات والابعاض والآلات فلم يجز ان يحمل ذلك علی معنی الجارحة لاستحالته فی صفته تعالیٰ فوجب ان يحمل علی احد ما ذكرنا من المعانی لانها تفيد المعنی الصحيح ولا تفيد الكيف والتشبيه الذی يتعالی الله عز ذكره عنه - كذا فی مشكل الحديث ص۷۷ وص۷۸ للامام ابی بكر بن فورك رح - وقال ابن حزم قوله صلی الله عليه وسلم ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الله عز وجل ای بين تدبيرين و نعمتين من تدبير الله عز وجل ونعمه اما كفاية

تسره واما بلاء ياجره عليه

كذا فی كتاب الفصل

ص ۱۲۷ / ۲

ذكر كف الرحمٰن

قال ابن العربي قوله في الحديث تقع اي الصدقة في كف الرحمٰن كلام صحيح يشهد له القرآن والسنة فان الله تعالى يقول في كتابه العزيز من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا تعبير عن نفسه الكريمة بالمستقرض فمن دفع له شيئا فقد وقع ما دفع في كف المستقرض كما انه قال مرضت فلم تعدني افيكون المرض صفة كما انه لا يكون الكف كذلك لاستحالة المعية بالذات صـ۱۵۱

قال الامام الرازي لفظ الكف غير وارد في القرآن لكنه مذكور في الخبر وهو كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل وقوة العناية به كما تقدم مثله في سائر الالفاظ وبالله التوفيق كذا في اساس التقديس صـ۱۳۵ - قال البيهقي - قوله في كف الرحمٰن - معناه عند اهل النظر في ملكه وسلطانه وقدرته كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ۳۳۲ ومشكل الحديث لابن فورك صـ۷۶ -

ذكر الانامل

لم يرد ذكر الانامل الا في رواية غريبة اخرجها الترمذي عن ابن عباس ومعاذ في الكفارات ان ربي اتاني الليلة في احسن صورة فقال لي يا محمد فيم يختصم الملأ الاعلى قلت لا علم يارب فوضع كفه بين كتفي حتى وجدت بردا نامله في صدري فتجلى لي ما بين السماء والارض فليعلم ان هذا الحديث قد ورد في الرؤيا - وعالم الرؤيا يرى فيه العلم في صورة اللبن ويرى فيه الايمان في صورة العسل وان قلنا انه رآه في اليقظة قلنا المراد منه المبالغة في الاهتمام بشانه والاعتناء بحاله وايصال انواع اللطف والرحمة الى قلبه وصدره كما يقال للملك الكبير وضع يده على رأس فلان والمراد صرف عنايته اليه وقوله وضع يده على كتفي معناه صرف العناية وقوله فوجدت بردها المراد به برد النعمة وروحها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا وذلك لان البرد لا يجوز ان ينسب الى الله عز وجل فلا بد ان يكون المراد به برد اللطف والعناية فقوله وجدت بردا نامله معناه وجدت اثر تلك العناية فان العرب تعبر عن وجدان الراحة واللذة بوجدان البرد واذا ارادوا الدعاء قالوا برد الله تلك الديار -
كذا في اساس التقديس صـ۱۳۹ -

ذكر الخنصر

وقد جاء ذكر الخنصر مضافا الى الله تعالى في حديث رواه الامام احمد في مسنده من حديث انس عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله فلما تجلى ربه للجبل قال قال هكذا يعني انه اخرج طرف الخنصر وفي لفظ فاوما بخنصره فساخ وروى ابن حامد فلما تجلى ربه للجبل قال خرج منه اول مفصل من خنصره - قال ابن الجوزي هذا الحديث تكلم فيه علماء الحديث وقالوا لم يروه عن ثابت غير حماد بن سلمة وكان ابن العوجاء الزنديق قد ادخل على حماد اشياء في رواياته واخر عمره ولذا تجافى بعض اصحاب الصحيح الاخراج عنه وتخريج الحديث سهل وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرّب الى الافهام بما يدرك

الحيات فوضع يده على خنصره اشارة الى ان الله تعالى اظهر اليسير من آياته كذا فى دفع شبهة التشبيه ص۵۳ وهذا تاويل صحيح فى غاية الظهور اذ لا يمكن حمله على ظاهره لانه لو حمل على ظاهره لكان المعنى ابدى عن بعض ذاته وهو تبعيض وتجسيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والمعنى انه ظهر شئ يسير من آياته فذكر الخنصر اشارة الى قلته والعرب تضرب بالخنصر مثلا عند تقليلهم الشئ - انظر ص۸۱ من مشكل الحديث للامام ابن فورك رح

ذكر الذراع

قد ورد فى بعض الاحاديث المنكرة ذكر الذراع والصدر فاثبت القاضى ابو يعلى ذراعين وصدرا لله سبحانه وتعالى كما قال ابن الجوزى - روى القاضى ابو يعلى عن عبد الله بن عمرو موقوفا خلق الله الملائكة من نور الذراعين والصدر وقد اثبت به القاضى ذراعين وصدرا لله عز وجل وهذا قبيح لانه حديث ليس بمرفوع ولا يصح وهل يجوز ان يخلق مخلوق من ذات القديم هذا اقبح مما ادعته النصارى كذا فى دفع شبهة التشبيه ص۴۴ ولا يخفى انه خبر منكر جدا -

ذكر الساعد

وقد جاء ذكر الساعد فيما رواه ابو الاحوص الجشمى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك تأخذ موساك فتقطع اذن بعضها فتقول هذه بحر وتشق اذن الاخرى وتقول صرم قال نعم قال فلا تفعل فان موسى الله احد من موساك وساعد الله اشد من ساعدك - قال القاضى ابو يعلى لا يمتنع حمل الخبر على ظاهره فى اثبات الساعد صفة لذاته -

(**قلت**) المراد بالساعد القوة لان قوة الانسان فى ساعده وكان ينبغى (لابى يعلى) ان يثبت الموسى ايضا كذا فى دفع شبهة التشبيه لابن الجوزى ص۵۴ وقال الامام البيهقى قال بعض اهل النظر قوله صلى الله عليه وسلم ساعد الله اشد من ساعدك معناه امره انفذ من امرك وقدرته اتم من قدرتك كقولهم جمعت هذا المال بقوة ساعدى يعنى به رأيه وتدبيره وقدرته فانما عبر عنه بالساعد للتمثيل لانه محل القوة يوضح ذلك قوله وموساه احد من موساك يعنى قطعه اسرع من قطعك فعبر عن القطع بالموسى لما كان سببا على مذهب العرب فى تسمية الشئ باسم ما يجاوره ويقرب منه ويتعلق به كما سميت البصر عينا والسمع اذنا - كذا فى كتاب الاسماء والصفات الامام البيهقى ص۳۴۲ ونحوه فى مشكل الحديث ص۸۶ لابن فورك رح

قال الامام الرازى لفظ الساعد فى الحديث ان صح محمول على كمال القدرة ونظيره قوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين، كذا فى اساس التقديس ص۱۳۵

باب قول النبى صلى الله عليه وسلم لا شخص اغير من الله

اى فى بيان جواز اطلاق الشخص والغيرة فى جنابه تعالى فان الشخص فى العرف لا يطلق الا على الجسم المؤلف الذى له شخوص وارتفاع والله سبحانه منزه عن ذلك - والغيرة فى الاصل مشتقة من تغير القلب وهيجان النفس

والغضب بسبب المشارکۃ فیھا لہ الاختصاص واللہ سبحانہ منزہ عن کل تغیر ولکن یطلق ھذان اللفظان فی حقہ سبحانہ وتعالٰی بالمعنی الذی یلیق بشانہ لا بالمعنی الذی یستعمل فی المخلوقین مثل ان یقال ان المراد بالغیرۃ فی حقہ تعالٰی شدۃ الکراھیۃ وشدۃ المنع والحمایۃ عبرت عنھا بالغیرۃ واما لفظ الشخص فاشار البخاری الی ان لفظ الشخص وقع تجوزا من شیٔ او واحد ولاجل عدم وضوح اطلاق الشخص علی اللہ تعالٰی لم یفصح البخاری باطلاق الشخص علیہ تعالٰی کما فعل فی شیٔ المار بل اورد ذلک علی سبیل الاحتمال فقال باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا شخص اغیر من اللہ ۔ ولم یصرح جزما باطلاق لفظ الشخص علی اللہ تعالٰی والحدیث الذی اوردہ فی الباب انما ورد فیہ لفظ احد حیث ورد فیہ ولا احد فلعلہ اشار الی انہ یجوز اطلاق الشخص بمعنی الاحد علی اللہ تعالٰی ۔

وقال الامام الرازی قدس اللہ سرہ لفظ الشخص ما ورد فی القرآن لکنہ روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا شخص احب للغیرۃ من اللہ عز وجل وفی ھذا الخبر لفظان یجب تاویلھما **الاول** الشخص والمراد منہ الذات المعینۃ والحقیقۃ المخصوصۃ لان الجسم الذی لہ شخص وحجمیۃ یلزم ان یکون واحدا فاطلاق اسم الشخصیۃ علی الوحدۃ اطلاق اسم احد المتلازمین علی الآخر **والثانی** لفظ الغیرۃ ومعناہ الزجر لان الغیرۃ حالۃ نفسانیۃ مقتضیۃ للزجر والمنع فکنی بالسبب عن المسبب ھھنا واللہ اعلم کذا فی اساس التقدیس ص۹۱ ۔

وقال ابو سلیمان الخطابی رحمہ اللہ تعالٰی اطلاق الشخص فی صفۃ اللہ سبحانہ غیر جائز وذلک لان الشخص لا یکون الا جسما مؤلفا وانما سمی شخصا ما کان لہ شخوص وارتفاع ومثل ھذا النعت منفی عن اللہ سبحانہ وتعالٰی وخلیق ان لا تکون ھذہ اللفظۃ صحیحۃ وان تکون تصحیفا والشیٔ والشخص فی الشطر الاول من الاسم سواء فمن لم یتمعن الاستماع لم یأمن الوھم ولیس کل الرواۃ یراعون لفظ الحدیث حتی لا یتعدوہ بل کثیر منھم یحدث بالمعنی ولیس کلھم بفقیہ وقد قال بعض السلف فی کلام لہ نعم المرأ ربنا لو اطعناہ ما عصانا ولفظ المرأ انما یطلق فی الذکور من الآدمیین فیقول القائل المرء باصغریہ والمرأ مخبوء تحت لسانہ ونحو ذلک من کلامھم قائل ھذہ الکلمۃ لم یقصد بہ المعنی الذی لا یلیق بصفات اللہ سبحانہ ولکنہ ارسل الکلام علی بدیھۃ الطبع من غیر تامل ولا تنزیل لہ علی المعنی الاخص بہ وحری ان یکون لفظ الشخص انما جری من الراوی علی ھذا السبیل ان لم یکن ذلک غلطا من قبل التصحیف ولو ثبتت ھذہ اللفظۃ لم یکن فیھا ما یوجب ان یکون اللہ سبحانہ شخصا فانما قصد اثبات صفۃ الغیرۃ للہ تعالٰی والمبالغۃ فیہ وان احدا من الاشخاص لا یبلغ تمامھا وان کان غیورا فھی من الاشخاص جبلۃ جبلھم اللہ تعالٰی علیھا فیکون کل شخص فیھا بمقدار ما جبلہ اللہ تعالٰی علیہ منھا وھی من اللہ تعالٰی علی طریق الزجر عما یغار علیہ وقد زجر عن الفواحش کلھا ما ظھر منھا وما بطن وحرمھا فھو اغیر من غیرہ فیھا واللہ اعلم ۔

وقال ابو بکر الاسماعیلی قولہ لا شخص اغیر من اللہ لیس فیہ ایجاب ان اللہ شخص وھذا کما روی ما خلق اللہ شیئا اعظم من آیۃ الکرسی ۔ فلیس فیہ اثبات خلق آیۃ الکرسی ولیس فیہ الا ان لا خلق فی العظم کآیۃ الکرسی لا ان آیۃ الکرسی مخلوقۃ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۷ ۔

وحاصلہ

ان المحفوظ فی الروایۃ ھو لفظ لا احد اغیر وھو المعروف عند الثقات والاثبات واما لفظ لا شخص فلم

يقع في البخاري الا تعليقا ولعله من تصرف الراوي ومنع ذلك معناه ما ذكره الاسماعيلي والخطابي والله اعلم -
قال القرطبي اصل وضع الشخص في اللغة لجرم الانسان وجسمه يقال شخص فلان وجسمانه وا ستعمل في كل شئ ظاهر يقال شخص الشئ اذ اظهر وهذا المعنى محال على الله تعالى فوجب تاويله فقيل معناه لا مرتفع وقيل لا شئ وقيل لا احد اولا موجود وقد ثبت في الرواية الاخرى لا احد وكان لفظ الشخص اطلق مبالغة في اثبات وجوده تعالىٰ اه - كذا في استحالة المعية بالذات صـ ۱۹۱ - للشيخ خضر الشنقيطي رح

باب قل اى شئ اكبر شهادة قل الله فسمى الله نفسه شيئا الخ

المقصود بهذا الباب بيان جواز اطلاق الشئ بمعنى الموجود على الله سبحانه فهو سبحانه شئ لا كالاشياء -
واما الشئ بمعنى المشئ وجوده فلا يطلق الا على الحادث قال ابن بطال انتزع البخاري هذه الترجمة من كلام عبد العزيز بن يحيى المكي فانه قال في كتاب الحيدة سمى الله نفسه شيئا اثباتا للوجود ونفيا للعدم تكذيبا للدهرية ومنكري الالوهية - اه واهل السنة واهل الاعتزال كلهم متفقون على جواز اطلاق الشئ على الله سبحانه وتعالى ونقل عن الجهمية انهم يمنعون اطلاق الشئ على الله تعالى ويقولون ان الشئ اسم للحادث ونقل عن هشام ان الشئ اسم للجسم فلا يطلق عليه تعالى - وقال العلامة البياضي في اشارات المرام من عبارات الامام رأى الامام ابي حنيفة رح في صـ ۱۱۱ - انه تعالى شئ كما دل قوله تعالى اى شئ اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم على ان ذاته شئ لا كالاشياء كما دل عليه قوله تعالى ليس كمثله شئ - ولم يجعل الشئ اسما من اسمائه تعالى لئلا يتوهم دخوله في جملة الاشياء المخلوقة - انتهى - وقال صدر الاسلام البزدوي قال بعض الكرامية انه جسم تسمية لا حقيقة وقالوا جسم لا كالاجسام وعند اهل السنة والجماعة وعامة المعتزلة والاشعرية ليس بجسم تسمية ولا يجوز ان يسمى جسما لانه لم يرد ذلك في كتاب الله تعالى ولا في خبر مشهور وهو عند اهل اللغة اسم لمن له جسامة وضخامة وذلك لا يكون الا باجتماع الجواهر والله تعالى منزه عن ذلك ولان الجسم يكون مركبا والله تعالى يتعالى عن التركيب نعم يجوز عند اهل السنة ان يسمى الله شيئا ويسمى نفسا ويسمى ذاتا فانه ورد ذلك في كتاب الله تعالى - قال تعالى قل اى شئ اكبر شهادة قل الله - وقال تعالى خبرا عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ولان الشئ ينبئ عن الوجود لا غير ولا ينبئ عن شئ آخر لانه اذا قيل لا شئ يقتضي النفي والعدم فانه اذا قيل لا شئ في الدار يكون نفيا للموجود اصلا وكذا النفس اسم للموجود لا غير يقال النفس الكلام ونفس المسألة ونفس الايمان وكذا الذات اسم للموجود لا غير - وعند جهم بن صفوان والفلاسفة الذين يقولون بالصانع لا يسمى شيئا ولا نفسا ولا ذاتا ويسمى موجودا بلا خلاف - كذا في اصول الدين للامام البزدوي ملخصا ۲۲-۲۳

والحاصل

انه يجوز ان يقال للحق سبحانه انه شئ اثباتا للوجود ونفيا للعدم ولكن لا يجوز ان يجعل الشئ
اسما
من اسماء
الله تعالى

باب قوله تعالى وكان عرشه على الماء. وهو رب العرش العظيم

المقصود من هذا الباب بيان امرين (الاول) اثبات استواءه تعالى على العرش العظيم استواء يليق بعز جلاله وعلو مجده وكبرياءه استواء منزها عن الاستقرار والتمكن والمماسة والاتصال والحلول والانتقال مقدسا عن سمات الحدوث والفناء والزوال وحاشا ان يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته فان الله سبحانه كان ولا عرش ولا كرسي ولا جهة ولا مكان فنحن نؤمن بان الله سبحانه استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لاستحالة وصف الله تعالى بالمماسة والاعتماد على الاجسام لقيام البراهين القطعية باستحالة وصف الله تعالى بالمماسة والاعتماد على الاجسام وان يكون جسم يحمله على سطحه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى والمجسمة يفسرون الاستواء بالاستقرار والتمكن. سبحانه وتعالى عما يصفون.

قال الامام البيهقي في كتاب الاعتقاد صـ٤٢ يجب ان يعلم ان استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار في مكان ولا مماسة لشئ من خلقه لكنه مستو على عرشه كما اخبر بلا كيف بلا اين بائن من جميع خلقه وان اتيانه ليس باتيان من مكان الى مكان وان مجيئه ليس بحركة وان نزوله ليس بنقلة وان نفسه ليس بجسم وان وجهه ليس بصورة وان يده ليست بجارحة وان عينه ليست بحدقة وانما هذه اوصاف جاء بها التوقيف فقلنا بها ونفينا عنها التكييف فقد قال تعالى ليس كمثله. وقال ولم يكن له كفوا احد وقال هل تعلم له سميا. كذا في كتاب الاعتقاد صـ٤٢.

وقال الامام ابوبكر بن فورك ذكر ابن خزيمة صاحب كتاب التوحيد بابا ترجمه باستوائه على العرش واوهم معنى التمكين والاستقرار وذلك منه خطأ لان استواءه سبحانه على العرش ليس على معنى التمكن والاستقرار بل هو على معنى العلو بالقهر والتدبير وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذي يقتضي مباينة الخلق كذا في مشكل الحديث صـ١٤٦ وصـ١٤٧.

وقال البيهقيؒ في كتاب الاسماء والصفات صـ٣٩٦. ليس معنى قول المسلمين ان الله استوى على العرش هو انه مماس له او متمكن فيه او متحيز في جهة من جهاته لكنه بائن من جميع خلقه وانما هو خبر جاء به التوقيف فقلنا به ونفينا عنه التكييف اذ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير. كذا في باب ما جاء في العرش والكرسي من كتاب الاسماء والصفات له صـ٣٩٦. وزاد البيهقي عند الكلام على آية الاستواء والقديم سبحانه عال على عرشه لا قاعد ولا قائم ولا مماس ولا مباين عن العرش بمعنى الاعتزال والتباعد لان المماسة والمباينة التي ضدها والقيام والقعود من اوصاف الاجسام والله عز وجل احد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فلا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام تبارك وتعالى. صـ٤١٠ في باب ما جاء في قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى. ثم قال في صـ٤١١ ان الله تعالى مستو على عرشه وانه فوق الاشياء بائن منها بمعنى انه لا تحله ولا يحلها ولا يمسها ولا يشبهها وليست البينونة بالعزلة تعالى الله ربنا عن الحلول والمماسة علوا كبيرا انتهى كلامه اهـ.

وكيف وقد اجمع اهل الحق على انه سبحانه منزه عن الجسمية ولوازم الجسمية فقد كان الله

ولامکان ولازمان ولاعرش ولافرش اذ لو کان فی مکان وجهة لزم قدمهما ولزم ان یکون الحق سبحانه جسما لان المکان هو الفراغ الذی یشغله الجسم قال الامام البیهقی و استدل بعض اصحابنا فی نفی المکان عنه بقول النبی صلے اللہ علیہ وسلم انت الظاهر فلیس فوقك شئ وانت الباطن فلیس دونك شئ واذ الم یکن فوقه شئ ولا دونه شئ لم یکن فی مکان کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۰۰

وقال الامام الرازی قدس اللہ سرہ لو کان العرش مکانا لمعبودهم لکانت الملائکة الذین یحملون العرش حاملین اللہ العالم وذلک غیر معقول لان الخالق هو الذی یحفظ المخلوق واما المخلوق فلا یحفظ الخالق ولا یحمله کذا فی اساس التقدیس ص۱۵۵

وقال الامام فی تفسیرہ قال تعالٰے ویحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیة فلو کان اللہ العالم فی العرش لکان حامل العرش حاملا للاله فوجب ان یکون الاله محمولا حاملا ومحفوظا حافظا و ذلك لا یقوله عاقل۔ وایضا ان اللہ تعالٰے غنی علے الاطلاق وذلك یوجب کونه غنیا عن المکان والجهة۔ کذا فی التفسیر الکبیر ص۳۳۳ ج۴ فانه تعالٰے کان ولا عرش ولا مکان فلما خلق فیستحیل انه بعد خلق الخلق صار مستقرا علے العرش بعد ان لم یکن کذلك۔ کذا فی اساس التقدیس ص۱۵۶ ثم اذا کان محمولا کان محصورا وکان اصغر واضعف من الحامل وکل ذلك محال علے اللہ سبحانه ولان ما کان فی مکان فانه متناه بتناهی مکانه وهو ذو وجهات ست او خمس متناهیة فی مکانه وهذہ صفات الجسم واللہ سبحانه منزہ عن ذلك وایضا هو سبحانه منزہ عن ان یوصف بالاستقرار علے العرش فان کل مستقر علے جسم ومتمکن علیه لا بد ان یکون مقدارا بمقدارہ اما ان یکون اکبر منه او اصغر او مساویا له وکل ذلك لا یخلو عن التقدیر والتحدید وهو باطل علے اللہ عز وجل۔ وایضا کل ما کان فی مکان وجهة یمکن ان یشار الیه بحسب الحس واللہ سبحانه منزہ عن ذلك ثم ان هذا الباب تمهید للباب الاٰتی الذی یعقدہ المصنف رح لاثبات صفة العلو والفوقیة له تعالٰے من غیر کیف ولا جهة ولا محاذاة

والامر الثانی المقصود بهذا الباب

اثبات ان العرش مخلوق بدلیل قوله تعالٰے وهو رب العرش العظیم فدل علے ان العرش مربوب والمربوب مخلوق ولانه ثبت ان للعرش فوقا وتحتا وانه ذو قوائم وهذہ صفة المخلوق ولانه شئ محمول تحمله الملائکة والمحمول لا یکون قدیما وما ذکرہ البخاری من الاٰیات والاحادیث کاف فی اثبات مخلوقیة العرش وفی الرد علے من ذهب الی قدم العرش وازلیته فان القول بقدم العرش باطل بلا شبهة قال البدر العینی والشهاب العسقلانی ما حاصله ان الامام البخاری ذکر قطعتین من اٰیتین کریمتین یعنی قوله تعالٰے وکان عرشه علے الماء وقوله تعالٰے وهو رب العرش العظیم فذکر هاتین القطعتین تنبیها علے فائدتین (الاولی) من قوله تعالٰے وکان عرشه علے الماء هی لدفع توهم من توهم ان العرش لم یزل مع اللہ تعالٰے وتمسك هذا الواهم بقوله صلے اللہ علیه وسلم فی الحدیث کان اللہ ولم یکن شئ قبله وکان عرشه علے الماء فدل علے ان العرش لم یزل مع اللہ تعالٰے وهذا مذهب باطل اذ لا یدل قوله تعالٰے وکان عرشه علے الماء علے انه حال علیه وانما اخبر عن العرش خاصة بانه علے الماء ولم یخبر عن

نفسه بانه حالٌ عليه تعالى الله عن ذلك لانه خالق العرش ومالكه والله ليس لاوليته حد ولا منتهى وقد كان فى اوليته وحده ولا عرش معه (والفائدة الثانية) من قوله تعالى وهو رب العرش العظيم لدفع توهم من زعم من الفلاسفة ان العرش هو الخالق الصانع فقوله تعالى وهو رب العرش العظيم يبطل هذا القول الفاسد لانه يدل على ان العرش مربوب وكل مربوب مخلوق و المخلوق كيف يكون خالقا وختم الباب بالحديث الذى فيه فاذا انا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فان فى اثبات القوائم للعرش دلالة على انه جسم مركب له ابعاض واجزاء والجسم المؤلف مخلوق وحادث محدث (ذكر العرش) قال الامام البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات اتفقت اقاويل اهل التفسير على ان العرش هو السرير وانه جسم خلقه الله وامر ملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق فى الارض بيتا وامر بنى آدم بالطواف به واستقباله فى الطواف وفى الآيات التى ذكرها والاحاديث والآثار دلالة على صحة ما ذهبوا اليه ـ كذا فى الفتح ص $\frac{٣٤١}{١٣ج}$ والعمدة ص $\frac{٥٤٣}{١١ج}$

قال ابن الجوزى قال الخليل بن احمد العرش (فى اللغة) السرير وكل سرير للملك يسمى عرشا والعرش مشهور عند العرب فى الجاهلية قال تعالى ورفع ابويه على العرش وقال تعالى يايها الملؤا ايكم يأتينى بعرشها كذا فى دفع شبهة التشبيه ص١٤ والمراد بالعرش ـ الجسم العظيم الذى فوق السموات وقد قال غير واحد من العلماء العرش هو الجسم العظيم المحيط بجميع الكائنات وهو منتهى العالم فى العلو وذهبت الفلاسفة الى ان الكرسى هو الفلك الثامن والعرش هو الفلك التاسع وقالوا ان العرش كروى مستدير من جميع جوانبه محيط بسائر الافلاك وبالعالم من كل جهة ويسمونه بالفلك الاطلس ومحدد الجهات ـ

ذكر الكرسى

قال الله عز وجل وسع كرسيه السموات والارض ـ اختلفوا فى الكرسى فقيل هو العرش نفسه ـ وقيل غيره والصحيح ان الكرسى غير العرش كما قال ابو هريرة الكرسى موضوع امام العرش وقال ابن عباس هو موضع القدمين قال الامام البيهقى تاويله عند اهل النظر مقدار الكرسى من العرش كمقدار كرسى يكون عند سرير قد وضع لقدمى القاعد على السرير فيكون السرير اعظم قدرا من الكرسى الموضوع دونه موضعا للقدمين هذا هو المقصود من الخبر عند بعض اهل النظر والخبر موقوف لا يصح رفعه الى النبى صلى الله عليه وسلم واما المتقدمون من اصحابنا فانهم لم يفسروا امثال هذه ولم يشتغلوا بتاويلها مع اعتقادهم ان الله تعالى واحد غير متبعض ولا ذى جارحة كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص٣٥٤ وقال الامام القرطبى قال ابن عطية فى قول ابى موسى الكرسى موضع القدمين يريد هو من عرش الرحمن كموضع القدمين من اسرة الملوك فهو مخلوق عظيم بين يدى العرش العظيم نسبته ضيه كنسبة الكرسى الى السرير وليس فيه اثبات المكان لله تعالى كذا فى تفسير القرطبى ص $\frac{٢٧٧}{٣ج}$ وهكذا فى كتاب الاسماء والصفات للبيهقى ص٤٠٤

ذكر اختلاف العلماء فى معنى الاستواء

اختلفت مسالك العلماء فى مثل هذه الآيات فذهب ائمة السلف الى الانكفاف عن التاويل واجراء الظواهر

علے موارد ها وتفویض معانیها الی الله تعالے وذهب الخلف الی تاویلها واخراجها علے معان لا تنافی التنزیه علی طبق
استعمالات العرب من غیر تحکم علے مراد الله تعالے ۔ والمشبهة لا یقولون بالتفویض ولا بالتاویل اللائق بشانه تعالے
بل یحملون علے الاستقرار والجلوس والحرکة ونحوها مما هو شان الاجسام تعالی الله عن خیالاتهم الوثنیة والسلف
والخلف متفقون علے التنزیه والبعد عن التشبیه ۔ ثم اختلف اهل السنة فی التاویل فقال بعض اهل السنة معناه ارتفع
وقال بعضهم معناه علا کما حکی الامام البخاری هذین القولین حیث قال قال ابو العالیة استوی الی السماء معناه ارتفع
ونقل البغوی فی تفسیره عن ابن عباس واکثر المفسرین ان معناه ارتفع ونحوه قال ابو عبیدة والفراء وغیرهما ۔ واعترض
علیه بانه تعالے لم یصف به نفسه وقال الامام البیهقی مراده ای مراد ابی العالیة بذلك والله اعلم ارتفاع امره
کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۱۳

وقال البخاری ۔ قال مجاهد استوی معناه علا علے العرش فسره بالعلو لا بالجلوس والاستقرار وحکی البیهقی
هذا عن الاستاذ ابی بکر بن فورك فقال استوی بمعـ … ثم قال لا یرید بذلك علوا بالمسافة والتحیز والکون فے
مکان متمکنا فیه کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص … ۔ واستحسنه کثیر من علماء اهل السنة ورجحوه علے التفسیر الاول
لان الله سبحانه وصف نفسه بالعلی ولم یصف نفـ … الارتفاع وفی لفظ الارتفاع ایهام الانتقال من سفل الی علو
وهو محال علے الله سبحانه وتعالے فصح وصفه تعالے … علو دون الارتفاع فظهر الفرق بین اللفظین والمراد بالعلو
العلو المعنوی لا العلو الحسی واین علو السلطان … علو المکان فان العلو فی المکان کمال جسمانی وعلو الشان کمال
ذاتی (قلت) العلو والرفعة متقاربان فے ا… لیس بینهما فرق کبیر وقد جاء فی التنزیل العزیز رفیع
الدرجات ذو العرش وقال بعضهم معناه الملـ… القدرة ومنه استوت له الممالك یقال لمن اطاعه البلاد
وقیل معنی الاستواء التمام والفراغ من فعل الشیٔ … نه قوله تعالے ولما بلغ اشده واستوی فعلی هذا معنی
استوی علے العرش اتم الخلق وخص لفظ العرش … نه اعظم الاشیاء وقیل ان علے فی قوله علے العرش بمعنی الے
فالمراد علے هذا انتهی الے العرش ای فیما یتعلق … عرش لانه خلق الخلق شیئا بعد شیٔ ۔ قال المحدث ابن المعلم
فی نجم المهتدی ۔ اعلم ارشدنا الله وایاك ان … علماء انقسموا فے تاویل الرحمن علے العرش استوی قسمین فریق
اوّل التزکیب وفریق اوّل الافراد وهولاء … بین قسم اوّل استوی وقسم اوّل العرش ۔ ولان الرحمن معلوم
لاخلاف فیه ولا کلام فلا حاجة الی تاویله) ثم سرد … لمعلم تلك المعانی الخمسة عشر عازیا کل معنی منها الی قائله
کالاشعری وابی منصور وابی اسحاق الاسفر… وعبد القاهر التمیمی وابی جعفر اسمنانی وامام الحرمین و
غیرهم وتلك المعانی نحو الملك واستئثار الملك … ستواء الحکم والاستیلاء المجرد عن معنی المغالبة والاقبال و
القصد والاتقان وعلو العظمة والعزة وعلو القـ… الغلبة الی غیر ذلك من المعانی المذکورة فی الجزء الخامس
من نجم المهتدی ثم قال ابن المعلم فقد ظهر لکم ایـ… الله هذه التاویلات فایها ترجح عندکم فاحملوا اللفظ علیه فان
الظاهر منفی باجماع اهل السنة فلله الحمد علے اتبا… ه ۔ کذا فی حاشیة کتاب الاسماء والصفات ص۴۰۶

فاذا کان لفظ استوی محتملا لخمسة عشر معـ… اللغة فکیف جاز للمجسمة الاستدلال بظاهر قوله تعالی الرحمن علے
العرش استوی ان المراد … استقرار والجلوس لان الاستواء
له معان عد… ة ولا استدلال
مع تعد… الاحتمال ۔

كَلِمَةٌ لسيدنا على كرم الله وجهه - فى العرش

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادى المتوفى سنة ۴۲۹ھ فى كتابه الفرق بين الفرق ص۳۳۳ فى بيان الاصول التى اجتمع عليها اهل السنة حيث قال، واجمعوا (اى اهل السنة) على انه تعالى لا يحويه مكان ولا يجرى عليه زمان على خلاف قول من زعم من الهشامية والكرامية انه مماس لعرشه - وقد قال امير المؤمنين على رضى الله عنه ان الله خلق العرش اظهارا لقدرته لا مكانا لذاته وقال ايضا قد كان ولا مكان وهو الآن على ما كان - انظر ص۳۳۳ من كتاب الفرق بين الفرق والحاصل انه سبحانه وتعالى خلق الامكنة والازمنة والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شئ فالآن على ما كان - قبل خلق المكان والزمان -

شُبْهَة للمشبهة والجواب عنها

اعلم ان المشبهة احتجوا على اثبات المكان لله تعالى بقوله تعالى أأمنتم من فى السماء

والجوابُ عنه

ان هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه فى السماء يقتضى كون السماء محيطة به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله تعالى شيئا حقيرا بالنسبة الى العرش وذلك باتفاق المسلمين محال ولانه تعالى قال قل لمن ما فى السموات والارض قل لله فلو كان الله فى السماء لوجب ان يكون مالكا لنفسه وهذا محال فعلمنا ان هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها الى التاويل ثم فيه وجوه (احدها) ان تقدير الآية أأمنتم من عذابه فى السماء فان البلاء على من يكفر بالله انما ينزل من السماء فالسماء موضع عذابه وقهره كما انه موضع نزول رحمته ونعمته (ثانيها) ان تقدير الآية من فى السماء سلطانه وملكه وقدرته ومنه ينزل امره ونهيه وانما خص العالم العلوى بالذكر وان كان سلطانه فى العالم السفلى ايضا لانه اعجب واغرب فالتخويف به اشد واعظم - (ثالثها) ان العرب كانوا مقرين لوجود الاله ولكنهم كانوا يعتقدون بانه فى السماء وان الرحمة والعذاب ينزلان منه فقيل لهم على حسب اعتقادهم أأمنتم من تزعمون انه فى السماء وهو متعال عن المكان ان يعذبكم بخسف او بحاصب فهذه الآية تخويف للمشبهة على حسب اعتقادهم -

تفصيل اقوال العلماء فى مسئلة الاستواء

اعلم ان مبحث الاستواء على العرش من اهم مباحث اصول الدين وقد علمت فيما سبق اجماله والآن نريد تفصيله وبسطه بان نعرض عليك نقول السلف الصالحين والمتكلمين والعارفين حتى يتجلى لك وجه الحق فيه انشاء الله تعالى فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق وهو الهادى الى سواء الطريق اختلف الناس فى الاستواء المذكور فى الآية على مسالك -

المسلك الاول۔ مسلك المجسّمة والمشبّهة

قالت المجسمة والمشبهة لعنهم الله تعالى۔ الاستواء هو الاستقرار والقعود والجلوس على العرش كما في المخلوق وقالوا انه مستقر على عرشه بذاته العلية استواء حقيقيا وتمسكوا بظاهر قوله تعالى الرحمٰن على العرش استوى فان الظاهر من الاستواء هو الاستقرار والجلوس ثم ان بعضهم يقول ان استواءه حقيقي بالذات لكنه مخالف لاستوائنا وطائفة منهم تقول ان استواءه على العرش استواء حسي ومكاني كاستوائنا على ظهور الركائب كما قال تعالى لتستووا على ظهوره او كاستوائنا على السفينة كما قال تعالى فاذا استويت انت ومن معك على الفلك قال الامام ابو الحسن الاشعري في بيان اقوال المجسمة۔ قال هشام بن الحكم (من المجسمة) ان ربه في مكان دون مكان وان مكانه هو العرش وانه مماس للعرش وان العرش قد حواه وحده وقال بعض اصحابه ان البارئ قد ملأ العرش وانه مماس له وقال بعض من ينتحل الحديث ان العرش لم يمتلئ به وانه يقعد نبيه عليه الصلاة والسلام على العرش وقال بعضهم الاستواء القعود والتمكن كذا في مقالات الاسلاميين للامام ابي الحسن الاشعري ص $\frac{٢٦٠}{١ج}$

وقال الاستاذ عبد القاهر البغدادي زعمت المشبهة ان استواءه على العرش بمعنى كونه مماسا لعرشه من فوقه وابدلت الكرامية لفظ المماسة بالملاقاة وزعم بعضهم انه لا يفضل منه على العرش شئ وزعم آخرون انه اكبر من العرش الخ كذا في اصول الدين ص ١١٢

وقال ابو الفرج ابن الجوزي الحنبلي۔ جميع السلف على ايراد هذه الآية كما جاءت من غير تفسير ولا تاويل وقد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا استوى على العرش بذاته وهذه زيادة لم ينقلوها انما فهموها من احساسهم وهو ان المستوي على الشئ انما يستوي بذاته قال ابن حامد الاستواء مماسة وصفة لذاته والمراد به القعود قال وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الله تعالى على عرشه ما ملأه وانه يقعد نبيه معه على العرش وعلى ما حكى تكون ذاته اصغر من العرش فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمة وذهبت طائفة الى ان الله تعالى على عرشه قد ملأه والاشبه انه مماس للعرش والكرسي موضع قدميه (قلت) المماسة انما تقع بين جسمين وما ابقى هذا في التجسيم بقية كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ملخصا من ص ١٨ الى ص ٢٢

(قلت) بل هو تشبيه محض وتجسيم صريح۔ تعالى الله عن الاستقرار والتحيز والتمكن لان الاستقرار من صفات الاجسام ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولائق بالمخلوقات فانه من سمات الحدوث والحادثات ومن المعلوم ان الاستواء في قوله تعالى لتستووا على ظهوره بمعنى الاستقرار على ظهور الانعام والسفن وذلك من صفات الآدميين فمن جعل الاستواء على العرش بمعنى الاستقرار والتمكن فقد ساوى بين الخالق وبين خلقه وقد اتفقت الامة على ان استواء الحق ليس كاستواء الخلق۔ ومعاذ الله ان يكون استواء الرحمٰن على العرش كاستواء نوح وقومه على الفلك فان هذا كله استواء مخلوق على مخلوق بارتفاع وتمكن في مكان واتصال وملامسة ولا نضرب له المثل بشئ من ذلك وله المثل الاعلى ولو كان الاستواء بمعنى الاستقرار والتمكن لزم ان يكون العرش

مکانا ان لیا الله تعالے لان الله سبحانه ازلی فلا بد ان یکون مکانه ازلیا فاهل الحق یقولون ان الله سبحانه استوی علے العرش استواء یلیق بجلاله لا کاستواء خلقه من التمکن والاستقرار المکانی و القعود والجلوس ومن زعم ان العرش مستوی الرب تبارك وتعالے ومستقره ومقعده فقد ضل وغوی۔ والجواب[1] عن تمسکهم بآیة الاستواء بانا نؤمن بانه تعالے استوی علے العرش مع الحکم بانه لیس کاستواء الاجسام علے الاجسام من التمکن والمماسة والمحاذاة لها لقیام البراهین القطعیة باستحالة ذلك فی حقه تعالے بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالے بمعنی یلیق به تعالے۔ والاستواء له فی اللغة معان سوی الاستقرار کالاستیلاء والاقبال والقصد وکالتمام والکمال ونحو ذلك واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لان اللفظ اذا کان مشترکا بین معان لا یکون حجة فینبغی ان یحمل الاستواء علے المعنی اللائق بشانه تعالے مع غیر قطع بانه المراد۔

(فان قیل) قد روی عن الکلبی ومقاتل ان المراد بالاستواء الاستقرار وقیل انه مروی ایضا عن ابن عباس کما ذکره البیهقی فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۱۳ (قیل له) قد صرح البیهقی بان هذه الروایة منکرة وفی هذا القول رکاکة لا یلیق بابن عباس ان یقول ان الاستواء علے العرش بمعنی استواء الخلائق علے السریر وعلے تقدیر ثبوته وصحته لیس المراد به الاستقرار الحسی بذاته العلیة کما یقوله المجسمة تعالے الله عن ذلك علوا کبیرا بل المراد به استقرار الامر والحکم کما فی قوله تعالے الی ربك یومئذ المستقر ای استقرار الحکم والملك له تعالے او المراد بالاستقرار استکمال الامر وانتهاءه الیه تعالے وحاشی ابن عباس ان یصدر منه مثل ما یقوله المجسمة من انه استقر ارحسی وجسمانی بذاته العلیة علے العرش۔ سبحانه وتعالے عما یقولون علوا کبیرا۔

والمسلك الثانی۔ مسلك الحشویة

وقالت الحشویة[2]۔ المراد بالاستواء الاستقرار علے العرش وهم یقولون الاستقرار علے العرش صفة لله تعالے لکن بلا کیفیة وهؤلاء ایضا یتمسکون بظواهر النصوص ویحملونها علے مقتضی الحس ویقولون نحن ناخذ بالظاهر ونجری الآیات الموهمة تشبیها والاخبار المقتضیة حدا وعضوا علے الظاهر ویقولون استواءه صفة ذاتیة لا یعقل معناها والید صفة ذاتیة لا یعقل معناها والقدم صفة ذاتیة لا یعقل معناها ومن هؤلاء ابن حامد وصاحبه القاضی ابو یعلی وابن الزاغونی کما ذکرهم ابن الجوزی فی کتابه دفع شبهة التشبیه وقریب من هؤلاء ابن تیمیة وصاحبه ابن القیم کما یظهر من کتابه کتاب العرش وشرح حدیث النزول له۔ رد علیه التقی السبکی فی کتابه السیف الصقیل فراجعه۔ والله اعلم بحقیقة الحال

---

[1] انظر ص۱۰۶ ج ۲۔ من الاتحاف شرح الاحیاء [2] الحشویة طائفة من المحدثین بالغوا فی اجراء الآیات والاحادیث التی یتوهم منها التشبیه علے ظاهرها ثم توغلوا فی التجسیم الغلیظ حتی اثبتوا لله تعالی جسما والاعضاء کذا فی حاشیة کتاب الارشاد للامام

الحرمین ص۳۹

نقول هؤلاء كله تدليس وتمويه متضمن للتكييف والتشبيه قال العلامة الزبيدي وسر الامر ان هؤلاء يمتنعون عن التاويل معتقدون حقيقة التشبيه غيرانهم يدلسون ويقولون له يد لا كالايدي وقدم لا كالاقدام واستواء بالذات لا كما نعقل فيما بيننا فليقل المحقق هذا كلام لا بد من استبيان قولكم نجري الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض - ان اجريت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ فان اخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو الكفر وان لم يمكنك الاخذ بها فاين الاخذ بالظاهر الست قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب عما يوهم الظاهر فكيف يكون اخذا بالظاهر وان قال الخصم هذه الظواهر لا معنى لها اصلا فهو حكم بانها ملغاة وما كان في ابلاغها الينا فائدة وهي هدر وهذا محال و في لغة العرب ماشئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد فمن تجافى عن التاويل فذلك لقلة فهمه بالعربية ومن احاط بطرق من العربية هان عليه مدارك الحقائق - كذا في الاتحاف شرح الاحياء للعلامة الزبيدي صـ١١١ ج٢ -

فمن زعم ان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى محمول على الظاهر المتعارف فليت شعري ماذا يقول في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وفي قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فهل هو سبحانه بذاته فوق العرش وهو بذاته معنا اينما كنا وايضا قال تعالى في سورة الحديد هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير فقد جمع الله في هذه الآية بين الاستواء على العرش والمعية مع الناس اينما كانوا فدل ذلك على ان الاستواء على العرش ليس بمعنى الاستقرار المكاني فانه ينافي المعية مع الخلق -

والمسلك الثالث - مسلك المعتزلة

قالت المعتزلة الاستواء بمعنى الاستيلاء بالقهر والغلبة او بمعنى استواء التدبير وسياتي الكلام عليه ان شاء الله تعالى وبالغ ابن القيم في الرد على هذا التاويل وليس هو عندي من الدين القيم فقد استحسنه كثير من المتكلمين فلا باس بتفسير الاستواء بالاستيلاء بمعنى القهر والغلبة -

وهذا التاويل وان كان للمعتزلة ولكنه تاويل حسن وعليه جرى الامام الغزالي في الاحياء وقال العلامة الزبيدي كون المراد بالاستواء الاستيلاء امر جائز الارادة عند الماتريدية اي يجوز ان يكون مراد الآية ولا يتعين كونه مرادا - كذا في الاتحاف صـ١٠٦ ج٢ -

المسلك الرابع - مسلك اهل السنة والجماعة

اتفق اهل السنة والجماعة كلهم من السلف والخلف على ان الباري سبحانه وتعالى قائم بنفسه متعال عن الافتقار الى محل يحله او مكان يقله لا يشبه شيئا من الحوادث ولا يشبهه شيء منها بل هو الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء ولكنهم اختلفوا في الصفات المتشابهات كالوجه واليد والعين والاستواء

على العرش والمجيئ والنزول ونحو ذلك مما صح في الكتاب والسنة هل يفوض علم معناه المراد الى الله تعالى مع التنزيه له سبحانه عما يوهم ظاهر اللفظ من الجسمية والجهة والمشابهة والمماثلة او يؤول المتشابه بمعنى يليق بعلو شانه سبحانه فالاول مذهب السلف وهو مذهب التفويض والتنزيه. والثاني مذهب الخلف وهو مذهب التاويل والتنزيه فمختار السلف عدم التاويل وتفويض الامر الى الله تعالى والاعتقاد بحقية مراد الله تعالى من غير ان يعرف مراده مع اعتقاد التنزيه عن التمثيل والتشبيه ومنهم الامام الاعظم ابو حنيفة النعمان واصحابه وامام دار الهجرة مالك بن انس والامام الشافعي والامام احمد بن حنبل وامثالهم ومختار الخلف التعرض الى تفسير المتشابهات وتاويلها بمعان لائقة بجنابه سبحانه وتعالى غير جازمين بانه مراده سبحانه وتعالى والسلف والخلف كلهم متفقون على التنزيه عن ظاهر اللفظ على حد ما تتعقله الناس لكون حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق فلا يجوز حمل صفات الحق تعالى على ما يتعقل من صفات الخلق ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات. قال القاضي النجم ابن القاضي عجلون في شرح الشيبانية يروى كل من هذين القولين (اى التفويض والتاويل) عن الشيخ ابي الحسن الاشعري رح انظر منه ص۱۰۔

وقال القاضي المذكور نقل بعض فقهائنا ان امام الحرمين كان يتاول اولا ثم رجع في آخر امره الى التفويض ونقل اجماع السلف على منع التاويل كما بيّن ذلك في الرسالة النظامية ص۲۴ كذا في بدايع المعاني ص۱۳ وكذا في الاتحاف شرح الاحياء للزبيدي ص۱۰۹ ج ۲۔

بيان مذهب السلف وذكر اقوالهم

الآثار عن السلف في التفويض والتسليم كثيرة. نذكر بعضا منها فقد قال الامام ابو حنيفة رضي الله عنه في كتاب الوصية ص۱۰ ۔ ونقر بان الله تعالى على العرش استوى من غير ان يكون له حاجة واستقرار عليه وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج فلو كان محتاجا لما قدر على ايجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين ولو كان محتاجا الى الجلوس والقرار فقبل خلق العرش اين كان الله. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى كلامه فاقر الامام ابو حنيفة بالاستواء وانكر الاستقرار على مكان فان الله سبحانه تعالى هو خلق الامكنة والازمنة والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شئ فالآن على ما كان وقد روي ان مالكا سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة واخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله بن وهب وغيره قال كنا عند مالك فدخل رجل فقال يا ابا عبد الله الرحمن على العرش استوى فكيف استوى فاطرق مالك راسه حتى علاه الرحضاء ثم رفع راسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع ولا اراك الا صاحب بدعة اخرجوه وهكذا روي عن ربيعة ابن ابي عبد الرحمن استاذ مالك انه سئل كيف استوى على العرش فقال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول وعلى الله الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم وهكذا نقل عن ام المؤمنين ام سلمة رضي الله تعالى عنها ففي كتاب السنة لابي القاسم اللالكائي عن ام سلمة رضي الله تعالى عنها انها قالت الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والاقرار به ايمان والجحود به كفر. وقال العلامة القاري بعد نقل قول مالك المذكور واختاره امامنا الاعظم (ابو حنيفة) وكذا كل ما ورد من الآيات والاحاديث المتشابهات من ذكر الوجه واليد والعين ونحوها من الصفات كذا في ضوء المعالي لبدء الامالي ص۱۳ وكذا في نثر اللآلي على نظم الامالي ص۸ وهكذا روي

عن ابي يوسف و محمد بن الحسن وغيرهما من السادات الحنفية كما في شرح الطحاوية وغيرها۔

بيان معنى قول مالك رح

قول الامام مالك رح الاستواء معلوم يعني مورده عند اهل اللغة معلوم فان للاستواء في كلام العرب خمسة عشر معنى ما بين حقيقة و مجاز فمنها ما يجوز على الله تعالى كالاستواء بمعنى الاستيلاء على الشيء او الاقبال على الشيء والقصد الى الشيء كما قال تعالى ثم استوى الى السماء اي قصد خلقها والاستتمام كقوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى اي استتم شبابه وقوله تعالى كزرع اخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى اي استتم ذلك الزرع وقوي ومنها ما لا يجوز على الله تعالى بحال وهو ما اذا كان الاستواء بمعنى القعود والجلوس والتمكن والاستقرار والاتصال والمماسة والمحاذاة كقوله تعالى فاذا استويت انت ومن معك على الفلك اي استقررت وقوله تعالى لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه اي تستقروا ومنها ما نقل عن ثعلب الاتصال والامتلاء والتماثل يقال استوى الوجه اي اتصل واستوى القمر امتلأ واستوى فلان و فلان اي تماثلا۔ فان شيئا من هذه المعاني لا يجوز على الله سبحانه لان هذا كله من لوازم الجسمية والظرفية والمكانية اذ من المعلوم بالضرورة ان من هو في مكان او مستقر على شيء او متصلا ومماسا لشيء فهو مقهور ومحاط به ويكون مقدارا ومحدودا وهو سبحانه وتعالى منزه عن التقدير والتحديد ومن ان يحويه شيء لان الاستقرار والمماسة لا تصح الا في الاجسام والجواهر التي لها حد والله سبحانه غير محدود بحد ونهاية فكيف يجوز ان يقال انه سبحانه مستقر او جالس على العرش او مماس له ولا نضرب له الامثال في المخلوقات فمعنى قول مالك ان الاستواء معلوم يعني موارد استعماله في اللغة معلومة او ان وصفه تعالى بانه على العرش استوى معلوم بطريق القطع ثابت بالكتاب والسنة لا يجوز الشك فيه وقوله والكيف مجهول معناه ان الكيفية اي الصفة التي ارادها الله تعالى مما يجوز عليه من معاني الاستواء فهي مجهولة لا نعلم المراد في الآية من معاني الاستواء ومحامله التي تصح في حق الله تعالى فمن يقدر ان يعينها ويبين ان مراد الله عز وجل من جملة معاني الاستواء هو هذا المعنى۔ فمعنى جهل الكيف هو ان كيفية فهم الآية بحملها على معنى معين مجهولة لنا بالنسبة الى فهمنا هذا هو المراد من الكلام وليس المراد منه ما يظنه جهلة المجسمة والمشبهة من ان الاستواء معلومة حقيقته وكيفيته مجهولة فهذا هو عين الكيف الذي قال مالك انه مرفوع عن الله تعالى لا يوصف به فكيفية الاستواء مختلفة في الحوادث في حال استوائهم على ما هم مستوون عليه مجهولة لمن لم يكن حاضرا للواحد منهم بعضهم متربع وبعضهم مضطجع وبعضهم مقنع الى غير ذلك فلو كان المراد بجهل الكيف ما وصف مع الاستواء الحقيقي لم يكن الله ممتازا عن البشر في جهل كيفية الاستواء بشيء تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا۔

وقوله والايمان به واجب اي على الوجه اللائق بعظمته وكبريائه وقدسه وتنزاهته مع نفي التشبيه لان الله اخبر به حق وصدق والايمان به واجب وجحوده كفر وقوله والسؤال عنه بدعة لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا عالمين به وبمعناه اللائق بشانه بحسب اللغة فلم يحتاجوا الى السؤال عنه والسؤال عن تعيين ما لم يرد فيه نص من الشارع بتعيينه والخوض والتفكر في شؤون الخالق جل مجده بدعة وصاحب البدعة رجل سوء تجب مجانبته واخراجه من مجالس العلم لئلا يدخل على المسلمين فتنة باظهار بدعته كما فعل عمر رض بصبيغ ولان

الاشتغال بمثله والسؤال عنه طريقة الزائغين فمن خاض في السؤال عن كيفية الاستواء فقد اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وترك محكمات التنزيه والتقديس ـ سبحان ربك رب العزة عما يصفون

وخلاصة كلام مالك ان الاستواء معناه من حيث اللغة معلوم يأتي على وجوه عديدة منها ما يستحيل على الله عز وجل فهو منزه عنه ومنها ما يجوز على الله تعالى كالاستيلاء والاقبال والقصد ونحو ذلك وهو غير متعين فلا ينبغي الخوض والتفكر فيما ابهمه الله تعالى فان الخوض والتفكر في شأن الخلق والتصدي لما لم يتصد له الصحابة بدعة وانما يجب عليك الايمان بالاستواء اللائق بشانه تعالى مع نفي التشبيه والتمثيل ـ والمستحيل على الرب الجليل فلا يلزمك سواه واياك واياه ـ

وقول مالك رحمه الله للسائل انى لاحسبك ضالا ثم امر به فاخرج وفي رواية فانى اخاف ان يكون شيطانا ـ نص قاطع على ان الاستواء في الآية ليس على ظاهره المتعارف عند الناس بمعنى القعود والجلوس كما يكون في المخلوق ومن اعتقد ان الاستواء بمعنى الجلوس والقعود فقد ضل وانما المراد به معنى يناسب التنزيه ولا يوهم التشبيه ولا يقتضيه

وسئل الامام الشافعي قدس الله روحه عن الاستواء فقال آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسي في الادراك وامسكت عن الخوض فيه كل الامساك ـ

وسئل الامام احمد رحمة الله عليه ايضا فقال الاستواء كما اخبر لا كما يخطر للبشر ـ وايضا روى عنه انه قال الاستواء هو كما اراد وروى الخلال عنه في السنة استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف وعلى ما قال جرى كبار اصحابه كابراهيم الحربي وابي داؤد والاثرم وابي الحسين المنادي وابي الحسن التميمي وابي محمد رزق الله وغيرهم من اساطين الائمة في مذهب الامام احمد رحمه الله فمن قال عنه انه قال في الاستواء انه من صفات الذات او صفات الفعل او انه قال ان ظاهره مراد فقد افترى عليه وحسيبه الله تعالى فيما نسب اليه مما فيه الحاقه عز وجل بخلقه الذي هو كفر صراح لمخالفته كلامه فمن قال استوى الحق بذاته على العرش فقد اجراه مجرى الحسيات وذلك عين التشبيه ويجب تنزيه الحق سبحانه عما لا يليق بشانه من تشبيه وتجسيم ويجب امرار الاحاديث كما جاءت اي من غير قياس بشي ومن غير تشبيه بحادث ومن غير زيادة ولا نقص فمن اخذ بالظواهر وقع في الغلط من سوء فهمه ـ فسموا الاخبار اخبار صفات وانما هي اضافات وليس كل مضاف صفة له فانه سبحانه وتعالى قال ونفخت فيه من روحي ـ وليس لله صفة تسمى روحا فقد ابتدع من سمى المضاف صفة ونادى على نفسه بالجهل وسوء الفهم فهؤلاء يجرون الاحاديث على مقتضى العرف والحس ويقولون ينزل بذاته ويتنقل ويتحرك ويجلس على العرش بذاته ثم يقولون لا كما يعقل ـ يغالطون بذلك من يسمع من عامي وسيئ الفهم وذلك عين التناقض ومكابرة في الحس والعقل لانه كلام متهافت يدفع آخره اوله وفي كلامهم ننزهه غير انا لا ننفي عنه حقيقة النزول ـ ملخص ومختصر من كتاب دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك الى السيد الجليل الامام احمد رحمه الله من تصنيف الشيخ تقي الدين الحصني الدمشقي المتوفى سنه ٨٢٩ ء

رحمة الله عليه

الكلام النورانی للامام ابی بکر الباقلانی

قال امام المتکلمین سیف الاسلام القاضی ابو بکر الباقلانی المتوفی سنة ۴۰۳ھ یجب ان یعلم ان کل ما یدل علی الحدوث او علی سمة النقص فالرب تعالی یتقدس عنه فمن ذلک انه تعالی متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات وکذلک لا یوصف بالتحول والانتقال ولا القیام ولا القعود لقوله تعالی لیس کمثله شئ وقوله تعالی ولم یکن له کفوا احد ۔ ولان هذه الصفات تدل علی الحدوث والله تعالی یتقدس عن ذلک (فان قیل) الیس قد قال ۔ الرحمن علی العرش استوی ۔ قلنا بلی قد قال ذلک ونحن نطلق ذلک وامثاله علی ما جاء فی الکتاب والسنة لکن ننفی عنه امارة الحدوث ونقول استواءه لا یشبه استواء الخلق ولا نقول ان العرش له قرار ولا مکان لان الله تعالی کان ولا مکان فلما خلق المکان لم یتغیر عما کان ۔ وقال ابو عثمان المغربی یوما لخادمه محمد المحبوب لو قال لک قائل این معبودک ما ذا کنت تقول له فقال اقول حیث لم یزل ولا یزول قال فان قال فاین کان فی الازل ۔ ماذا تقول فقال اقول حیث هو الآن یعنی انه کما کان ولا مکان ۔ وقال ابو عثمان کنت اعتقد شیئا من حدیث الجهة فلما قدمت بغداد زال ذلک عن قلبی فکتبت الی اصحابنا انی قد اسلمت جدیدا وقد سئل الشبلی عن قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی فقال الرحمن لم یزل ولا یزول والعرش محدث والعرش بالرحمن استوی وقال جعفر بن محمد الصادق علیه السلام من زعم ان الله تعالی فی شئ او من شئ او علی شئ فقد اشرک لانه لو کان علی شئ لکان محمولا ولو کان فی شئ لکان محصورا ولو کان من شئ لکان محدثا والله یتعالی عن جمیع ذلک ۔ وقال بعض اهل التحقیق الزم الکل الحدث لان القدم له فهو سبحانه لا یظله فوق ولا یقله تحت ولا یقابله حد ولا یزاحمه عند ولا یأخذه خلف ولا یحده امام ولا یظهره قبل ولا یفنیه بعد ولا یجمعه کل ولا یوجده کان ولا یفقده لیس ۔ ابینهم یقدمه کما بینوه بحدوثهم ۔ ان قلت متی فقد سبق الوقت کونه وان قلت این فقد تقدم المکان وجوده فوجوده اثباته ومعرفته توحیده ان تمیزه من خلقه ما تصور فی الاوهام فهو بخلاف ذلک حقا کیف یحل به ما منه بدأه او یتصف بما هو انشاءه لا تمقله العیون ولا تقابله الظنون قربه کرامته وبعده اهانته علوه من غیر ترق ومجیئه من غیر تنقل هو الاول والآخر والظاهر والباطن والقریب والبعید الذی لیس کمثله شئ وهو السمیع البصیر ۔ انتهی کلامه فی الانصاف ص ۴۱ وص ۴۲

وقال الشیخ قاسم بن قطلوبغا الحنفی تلمیذ الشیخ الکمال ابن الهمام المتوفی سنة ۸۷۹ھ فی شرحه علی المسایرة قال سلفنا فی جملة المتشابه نؤمن به ونفوض تاویله الی الله تعالی مع تنزیهه عما یوجب التشبیه والحدوث بشرط لا یذکر الا ما فی القرآن والحدیث ای لا نزید علی التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشتق منه الاسم ولا نبدله بلفظ آخر حکاه التکساری وغیره وهذا معنی ما قال ابن الجوزی فی زاد المسیر ۔ اجمع السلف علی ان لا یزیدوا علی تلاوة الآیة بقولهم لا یشتق منه الاسم یعنون والله اعلم ان لا یقولوا مستو علی العرش ولا یبدلوا لفظة علی بلفظة فوق ونحو ذلک ۔ کذا فی شرح المسایرة ص ۳۲ للشیخ قاسم بن قطلوبغا من اصحاب الشیخ ابن الهمام شارح الهدایة ۔ والی هذا المعنی یشیر ما قال الامام الغزالی ردا علی الزمخشری حین سأله عن معنی قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی فاجابه کما هو طریقة السلف بتفویض الامر مع التاویل الاجمالی ان الاستواء

معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة كما اجاب بذلك مالك حين سئل وطريق الخلف تفسير استوى باستولى بالقهر والسلطة كما قال الشاعر ؎

قد استوى بشر على العراق ❊ من غير سيف ودم مهراق

فان المعنى الحقيقي غير ممكن والتاويل لابد منه خلفا وسلفا غير انه عند الخلف تفصيلي وعند السلف اجمالي ولذلك لما كان طلب الزمخشري من الغزالي التفصيل رد عليه بالتشنيع بقوله -

قل لمن يفهم عني ما اقول ❊ قصر القول فذا شرح يطول

ثم سر غامض من دونه ❊ ضربت والله اعناق الفحول

انت لا تفهم اياك ولم ❊ تدر من انت ولا كيف الوصول

لا ولا تدري صفات ركبت ❊ فيك حارت في خفاياها العقول

اين منك الروح في جوهرها ❊ هل تراها وترى كيف تجول

اين منك القلب في قالبه ❊ وهو بيت الرب حقا اذ يقول

اين منك العقل والفهم اذا ❊ غلب النوم فقل لي يا جهول

اين نور الشمس لما ان دجا ❊ غيهب الليل ومالت للافول

هذه الاشياء لا تعرفها ❊ لا ولا تدري متى عنك تزول

انت اكل الخبز لا تعرفه ❊ كيف يجري فيك ام كيف تبول

فاذا كانت طوايالت التي ❊ بين جنبيك بها انت جهول

كيف تدري من على العرش استوى ❊ لا تقل كيف استوى كيف النزول

ان تقل كيف تقل ثبته ❊ او تقل اين فقد رمت الحلول

فهو لا كيف ولا اين له ❊ وهو رب الكيف والكيف يجول

وهو فوق الفوق لا فوق له ❊ وهو في كل النواحي لا يزول

جل ذاتا وصفات وسما ❊ وتعالى قدره عما نقول

(حاشیہ: نسخہ: اندلته یحیٰ؛ نسخہ: تحصرت؛ نسخہ: لا تعرف؛ نسخہ: انت لا تدری؛ نسخہ: منک)

وبعضهم ينسب هذه الابيات للامام المقدسي كذا في مشارق الانوار للشيخ حسن العدوي ص ٣٧

والحاصل ان الاستواء الثابت لله عز وجل هو استواء يليق بجلاله على مراد الله ومراد رسوله من غير خوض كما هو مسلك العلماء الراسخين واما حمله على الجلوس والقعود والاستقرار والتمكن فهو طريق الزائغين المتبعين للمتشابهات المعرضين عن محكمات التنزيهات والتقديسات -

شبهة وجوابها

فان زعم زاعم ان نفي الاينيات والكيفيات يستلزم نفيه تعالى -

فالجواب

ان هذا جهل عظيم اذ لا يلزم من نفي الاينيات الا نفي من كان اينيا ولا من نفي الكيفيات الا نفي

من كان كيفياً وقد علم ان الله سبحانه مُنَزَّهٌ عن الكيف والاين فلا يلزم من نفيهما عنه نفيه وقول القائل ان فى هذا رفع النقيضين ساقط لان الشيئين انما يكون بينهما تناقض حيث يكون نفى كل واحد منهما يستلزم وجود الآخر عقلا والعكس وذلك انما يكون اذا كان المحل قابلا لهما وهما يتواردان عليه وما اذا كان المحل لا يمكن اتصافه بهما على البدل ولا باحدهما فلا تناقض بينهما اصلا ويصح رفعهما وذلك كما قالوا فى الشيئين اللذين بينهما تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر فانه يصح رفعهما عن المحل الذى لا يقبل الاتصاف باحدهما فان الحائط يقال فيه لا اعمى ولا بصير لعدم قبوله له ومسألتنا من هذا القبيل فان المولى تبارك وتعالى لا يمكن اتصافه باحد الامرين كما ثبت بالادلة وحينئذٍ فلا تناقض لعدم قبوله لهما على البدلية ومثل هذا ما يقال المولى تبارك وتعالى لا فوق له ولا تحت لقيام الدليل على استحالة كل منهما ـ

فلم يبق الاسؤال

وهو ما جواب المشبهين الذين حملوا الاستواء والصعود والرفع على ظاهرها عن آيات المناجاة والتكليم لموسى عليه السلام من قوله تعالى وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا وقوله تعالى فلما اتاها نودى من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى انى انا الله رب العالمين ـ الى غير ذلك من آيات التكليم الواقع فى الارض فهى هذه الآيات من النص يجب تعيين المحل ما ليس فى آيات الاستواء ـ ايجعلون الله تبارك وتعالى مستقرا بجانب الطور الايمن حيث انه ناجى موسى عليه السلام عنده منتقلا عن عرشه كما تنتقل الاجسام تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ او يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلاله وكماله او يفوّضون علمها الى الله تعالى منزهين له عن ظاهرها فاذا جعلوه تعالى وقت كلامه لموسى عليه السلام كان بجانب الطور لم يبقوا شيئا من صفات الاجرام لا من الانتقال والنزول ولا من المكان والزمان والجهة ـ وان اوّلوا او فوّضوا قيل لهم ما بالك تجر وبائى لا تجر المثل السائر ـ فلم لا يؤولون الاستواء او يفوضون فيه فما يلزم من حمل آيات التكليم على ظاهرها من المستحيل عليه تعالى لازم على حمل الاستواء على ظاهره مثلا بمثل ويدا بيد كما مر تقريره فاللازم لهم الرجوع الى مذهب اهل السنة فى الجميع او الاصرار على مذهب اهل الزيغ فى الجميع والله الهادى الى سواء الصراط ـ كذا فى استحالة المعية بالذات ص٣٧٢ الى ص٣٧٤ للشيخ المخضر الشنقيطى رح ـ

بيان مذهب الخلف وذكر تاويلاتهم

هذا الذى ذكرناه كان مذهب السلف فى التفويض والتسليم واما الخلف فقد ذهبوا الى التاويل فى امثال هذه النصوص صيانةً لعقائد عوام المسلمين عن شبهات التشبيه والتجسيم ومحافظة على عقيدة التنزيه الثابتة بالكتاب والسنة واجماع الامة والبراهين العقلية فَقَبْلَ ان نذكر تاويلات الخلف نرى ان نذكر السبب الداعى للمتكلمين

الى التاويل ـ

بيان السبب الداعي الى التاويل

قال الامام الغزالي قدس الله سره اضطر اهل الحق الى التاويل (في قوله تعالى الرحمٰن على العرش استوى ونحوه) كما اضطر اهل الباطل الى تاويل قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم اذ حمل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم قال ابو نصر القشيري في التذكرة الشرقية فان قيل أليس الله يقول الرحمٰن على العرش استوى فيجب الاخذ بظاهره. قلنا الله يقول ايضا وهو معكم اينما كنتم ويقول الله تعالى الا انه بكل شيء محيط فينبغي ايضا ان تأخذ بظاهر هذه الآيات حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطا بالعالم محدقا به بالذات في حالة واحدة والواحد يستحيل ان يكون بذاته في حالة واحدة بكل مكان. قالوا. قوله تعالى وهو معكم يعني بالعلم وبكل شيء محيط احاطة العلم وقوله تعالى على العرش استوى قهر وحفظ وابقى انتهى كلامه وكذا احمل قوله تعالى ياحسرتا على ما فرطت في جنب الله على التفريط في حق الله وما يجب له لا على الجارحة عندنا احد وكذا احمل قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمٰن. رواه مسلم على القدرة والقهر وكذا احمل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله في ارضه اخرجه ابو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه بمعناه. على التشريف والتكريم فمن قبّل الحجر الاسود واستلمه فكانما قبّل يد الرحمٰن فاضافة اليمين اليه تعالى اضافة تشريف وتكريم لانه لو نزلت على ظاهره يلزم منه المحال فكذلك الاستواء لو نزلت على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسما مماسا للعرش اما مثله او اكبر منه او اصغر وذلك محال وما يؤدي الى المحال فهو محال وتحقيقه (اي تحقيق المحال الذي يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكن) انه تعالى لو استقر على مكان او حاذى مكانا لم يخل من ان يكون مثل المكان او اكبر منه او اصغر منه فان كان مثل المكان فهو اذا متشكل باشكال المكان حتى اذا كان المكان مربعا كان هو مربعا وكان مثلثا كان هو مثلثا وذلك محال وان كان اكبر من المكان فبعضه على المكان فيشعر ذلك بانه متجزئ وله كل ينطوي على بعض وكان بحيث ينتسب اليه المكان بانه ربعه او خمسه وان كان اصغر من ذلك المكان بقدر لم يتميز عن ذلك المكان الا بتحديد وتتطرق اليه المساحة والتقدير وكل ما يؤدي الى جواز التقدير على الباري تعالى فتجوزه في حقه كفر من معتقده وكل من جاز عليه الكون بذاته على محل لم يتميز عن ذلك المحل الا بكون. وقبيح وصف الباري بالكون ومتى جاز عليه موازاة مكان او مماسته جاز عليه مباينته ومن جاز عليه المباينة والمماسة لم يكن الا حادثا وهل علمنا حدوث العالم الا بجواز المماسة والمباينة على اجزائه وقصارى الجهلة قولهم كيف يتصور موجود لا في محل. وهذه الكلمة تصدر عن بدع وغوائل لا يعرف غورها وقعرها الا كل غواص على بحار الحقائق وهيهات طلب الكيفية حيث يستحيل محال. والذي يدحض شبهتهم ان يقال لهم قبل ان يخلق العالم والمكان هل كان موجودا ام لا فمن ضرورة العقل ان يقول بلى فيلزمه لو صح قوله لا يعلم موجود الا في مكان احد امرين اما ان يقول المكان والعرش والعالم قديم واما ان يقول الرب تعالى محدث وهذا مآل الجهلة والحشوية ليس القديم بالمحدث والمحدث بالقديم نعوذ بالله من الحيرة في الدين كذا في الاتحاف شرح الاحياء للعلامة الزبيدي ص ١٠٨/ج٢ وص ١٠٩/ج٢. وقد زيّف الامام الرازي قدس الله سره في تفسيره قول من حمل الاستواء

على الاستقرار والجلوس ببراهين عقلية ونقلية يزيد مجموعها على عشرين نذكر بعضا منها في هذا المقام تلخيصا ومختصرا فمنها ان استقراره على العرش يستلزم تناهيه من الجانب الذي يلي العرش فان العرش جسم متناه ومنها انه لو كان الباري تعالى في حيز لكان اما اعظم من العرش او مساويا له او اصغر منه والثالث باطل بالاجماع والاولان يستلزمان الانقسام لان المساوي للمنقسم منقسم وكذا الزائد عليه لان القدر الذي فضل به عليه مغاير لما ساواه (ومنها) انه لو كان في الحيز والجهة لكان مشارا اليه بالحس والاشارة ثم ان كان قابلا للقسمة لزم التجزي والا لكان نقطة او جوهرا فردا (ومنها) انه لو كان في حيز فان امكنه التحرك منه بعد سكونه فيه لزم كونه محلا للحركة والسكون وان لم يمكنه التحرك منه كان كالزمن المقعد العاجز (ومنها) انه لو كان الله العالم فوق العرش مستقرا عليه كان مماسا للعرش متصلا به فيلزم تجسيمه وتركيبه وانقسامه قال الامام بعد ايراد هذه الحجج فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية انه لا يمكن حمل قوله ثم استوى على العرش على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز. وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان (الاول) نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تاويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها الى الله تعالى وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه والقول الثاني ان نخوض في تاويله على التفصيل. ثم ذكر الامام تاويلات العلماء فليراجع الى التفسير الكبير ص٣٢٤ ج٤.

والحاصل

انه لو فسر الاستواء على العرش بالاستقرار والجلوس لزم ان يكون الباري في حيز ومكان وجهة وكل ما كان في مكان وحيز وجهة يلزم منه ان يكون جسما مماسا لحيزه مقدرا بمقدار محدودا بحده ويلزم منه الحركة والسكون والتغير والتحول وكل ذلك دليل الحدوث والله سبحانه منزه عن ذلك كله باتفاق السلف والخلف ولذا قال امام الحرمين في الارشاد ص١٦١ ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقوننا على تاويلها حتى اذا سلكوا مسلك التاويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع فمما يعارضون به قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فان راموا اجراء ذلك على الظاهر حلوا عقدة اصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه والتزموا فضائح لا يبوء بها عاقل وان حملوا قوله وهو معكم اينما كنتم وقوله وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم على الاحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التاويل وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف. انتهى كلامه.

ذكر تاويلات الخلف رحمة الله عليهم

فاذا تمهد هذا فلنذكر لك تاويلات الخلف لتعرف تنزيههم وتقديسهم لربهم الاعلى.

فالتاويل الاول

ما رواه البخاري كما مر عن مجاهد انه قال استوى علا على العرش وهو تاويل صحيح مطابق لقول

اهل السنة لان الله سبحانه وصف نفسه بالعلو کما قال تعالیٰ وهو العلی الکبیر۔

والتاویل الثانی

ما حکاه البخاری کما مر عن ابی العالیة ونقله محیی السنة البغوی فی تفسیره عن ابن عباس واکثر المفسرین ان معناه ارتفع وقال ابو عبیدا والفراء وغیرهما بنحوه وقد سبق الکلام علی هذین التاویلین (قلت) العلو والارتفاع متقاربان لیس بینهما فرق کبیر والمعنی علی ما قاله الامام القرطبی فی تفسیره صفحہ ۲۲ جلد ۷ علو الله وارتفاعه عبارة عن علو مجده وصفاته وملکوته ای لیس فوقه فیما یجب من معانی الجلال احد ولا معه من یکون العلو مشترکا بینه وبینه ولکنه العلی بالاطلاق سبحانه۔ اھ

والتاویل الثالث

ما قال الامام ابو الحسن الاشعری ان استواءه علی العرش فعل احدثه فی العرش سماه استواء کما احدث فی بنیان قوم فعلا سماه اتیانا ولم یکن ذلك نزولا ولا حرکة کذا فی کتاب اصول الدین ص ۱۱۳ للاستاذ عبد القاهر البغدادی وهکذا نقل الامام البیهقی عن الامام ابی الحسن الاشعری انه قال ان الله تعالیٰ فعل فی العرش فعلا سماه استواء علی العرش کما فعل فی غیره فعلا سماه رزقا ونعمة وغیرهما من افعاله سبحانه لان ثم للتراخی وهو انما یکون فی الافعال وافعال الله توجد بلا مباشرة منه ایاها ولا حرکة کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص ۴۱۱ ۔

ولذا جاء الاستواء فی القرآن بصیغة الفعل الماضی لیدل علی ان الاستواء فعل ولم یرد المستوی فی عداد اسماء الله الحسنی حتی یصح اطلاقه علی الذات العلیة علی ان یکون صفة او علما وقد اجمعت الامة علی ان الله تعالیٰ لا تحدث له صفة فلا مجال لعدّ ذلك صفة الا تری ان الاستواء قد جاء ذکره فی سبع آیات من القرآن ولم یذکر الا بصیغة الفعل المقرونة باداة التراخی (ای کلمة ثم) وذلك نص علی ان الاستواء فعل من افعال الله سبحانه لا صفة ذات له تعالیٰ وجلّ الاله ان تحدث له صفة بعد ان لم تکن و ومن قال انه مستوٍ فقد نطق بما لم یرد اطلاقه فی الکتاب والسنة المشهورة بل یجب الاقتصار علی الوارد فعلا کان او صفة ومفردا فلا یقال له عینان وله اذن ولا هو مستو فابدال الفعل صفة والمجموع مثنی وابدال اللفظ بما یظن مرادا فاله مما یجب ان یتهیبه کل من یهاب مقام ربه۔ ولذا قال ابن حزم ان الامة قد اجمعت علی انه لا یدعو احد فیقول یا مستوی ارحمنی ولا یسمی ابنه عبد المستوی اھ کذا فی الملل والنحل له ص ۱۲۴ جلد ۲ الا تری ان الله عز وجل قد اخبر عن افعاله فی کتابه بقوله الله یستهزئ بهم یخادعون الله وهو خادعهم۔ ومکروا ومکر الله۔ نسوا الله فنسیهم سخر الله منهم ونحو ذلك فهوه کلها افعال الهیة وتصرفات ربانیة لا یجترئ احد ان یطلقها صفات ویسمی عبد الماکر وعبد الساخر وعبد الناسی او یدعو الله بهذه الالفاظ فانه استهزاء بالرب سبحانه وتعالیٰ فهکذا ینبغی ان تفهم

الاستواء فانه فعل الٰہی فعله فی العرش لا یعلمه

الا هو ولیس

هو بصفة۔

والتاویل الرابع

ماذهب الیه القفال المروزی رحمۃ اللہ علیہ۔ فقال العرش فی کلامہم ھو السریر الذی یجلس علیہ الملوک ثم جعل العرش کنایۃ عن نفس الملک یقال ثل عرشہ ای انتقض ملکہ وفسد واذا استقام لہ ملکہ واطرد امرہ وحکمہ قالوا استوی علی عرشہ واستقر علی سریر مملکتہ فہو کنایۃ عن استقامۃ الملک ونفاذ النذبیر اخرجہ علی الوجہ الذی الفہ الناس من ملوکہم واستقر فی قلوبہم ان الامور والتدبیر تضاف الی سریر الملک فاخبر الحق سبحانہ وتعالی انہ خلق السموات والارض کما اراد وشاء من غیر منازع ولا مدافع ثم اخبر بعدہ انہ استوی علی عرش الملک والجلال ویدال علی صحۃ ذلک قولہ سبحانہ فی سورۃ یونس ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر فقولہ یدبر الامر جری مجری التفسیر لقولہ استوی علی العرش ونظیرہ قولہم للرجل الطویل فلان طویل النجاد وللرجل الذی یکثر الضیافۃ کثیر الرماد وللرجل الشیخ فلان اشتعل رأسہ شیبا ولیس المراد فی شیٔ من ھذہ الالفاظ اجراھا علی ظواھرھا انما المراد منہا تعریف المقصود علی سبیل الکنایۃ فکذا ھہنا یذکر الاستواء علی العرش والمراد نفاذ القدرۃ وجریان المشیئۃ کذا فی التفسیر الکبیر للامام الرازی ص ۳۴۶ ج ۴ وھذا معنی ما قالہ الاستاذ عبد القاھر البغدادی فی کتابہ اصول الدین۔ والصحیح عندنا تاویل العرش فی ھذہ الآیۃ علی معنی الملک کانہ اراد ان الملک ما استوی لاحد غیرہ وھذا التاویل ماخوذ من کلام العرب ثل عرش فلان اذا ذھب ملکہ۔ الخ ص ۱۱۳

والتاویل الخامس

ماذکرہ ابو طاھر القزوینی وھو من احسن التاویلات فانہ قال اعلم ان اللہ تعالیٰ قد خلقنا من الارض فی الارض وخلق فوقنا الھواء وخلق من فوق الھواء السموات طبقا فوق طبق وخلق فوق السموات الکرسی وخلق فوق الکرسی العرش العظیم الذی ھو اعظم المخلوقات ولم یبلغنا فی الکتاب ولا سنۃ ان اللہ تعالیٰ خلق فوق العرش واما ما جاء من ذکر السرادقات والشرفات والانوار فہو من جملۃ العرش وتوابعہ فقولہ جل جلالہ الرحمن علی العرش استوی ای استتم خلقہ علی العرش فلم یخلق خارج العرش شیئا وجمیع ما خلق ویخلق دنیا واخری لا یخرج عن دائرۃ العرش لانہ حاو لجمیع المخلوقات ومع ذلک فلا یزن فی مقدار ذرۃ فانی یکون مستقرہ واولی ما یفسر القرآن بالقرآن قال تعالیٰ ولما بلغ اشدہ واستوی ای استتم شبابہ وقال تعالیٰ کزرع اخرج شطأہ فآزرہ فاستغلظ فاستوی علی سوقہ ای استتم ذلک الزرع وقوی واذا احتملت الآیۃ والحدیث وجہا صحیحا سالما من الاشکال وجب المصیر الیہ والیضاح ذلک ان اللہ تعالیٰ ما ذکر الاستواء علی العرش فی جمیع القرآن الا بعد ذکر خلق السموات والارض وذلک فی ستۃ مواضع (**الاول**) فی سورۃ الاعراف ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش (**الثانی**) فی سورۃ یونس ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر (**الثالث**) فی سورۃ طہ تنزیلا ممن خلق الارض والسموات العلی الرحمن علی العرش استوی (**الرابع**) فی سورۃ الفرقان الذی خلق السموات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش الرحمن (**الخامس**) فی سورۃ السجدۃ اللہ الذی خلق السموات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام ثم استوی

على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع (السادس) في سورة الحديد هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض (والمعنى) في هذه الآيات كلها ثم استوى الخلق على العرش اي استتم خلقه بالعرش فما خلق بعد العرش شيئا كما يقال استقر الملك على الامر الفلاني واستتم الامر على رأي القاضي اي ثبت وهو ما روي عن ابن عباس انه قال استوى استقر فهو بمعنى استتم واستكمل واصل الاستواء في العربية المساواة قال تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد جعل الله لكل شيء نهاية وكمالا فاذا بلغ حد الكمال قيل استوى ومنه استواء الشمس والميزان ومثاله في الكلام بنى زيد بيته فاستوى على السقف اي استوى بناؤه على السقف يعني استقر البناء على سقفه واستتم به وكذلك معنى الآيات الله خلق السموات والارض فاستقر الخلق على العرش واستتم به وما خلق فوقه شيئا وعلى هذا التقرير يكون فاعل استوى ضمير امستترا راجعا الى المصدر الذي يفهم من لفظ خلق كما قال تعالى على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل المفهوم من قوله فكذلك المعنى استوى خلقه على العرش اي استتم وبالجملة فالعرش اعظم المخلوقات ونهايتها يقف الفكر هنالك لان مطار الفكر ينتهي بانتهاء الاجسام فالرحمن فوق العرش العظيم الذي هو نهاية المخلوقات من حيث المرتبة اذ رتبة الخالق فوق رتبة المخلوقات فهو تعالى فوق العرش فوقية تباين فوقية العرش على الكرسي لان فوقية العرش على الكرسي لا تكون الا بالجهة والمكان بخلاف فوقية الرب على العرش فانها بالرتبة والمكانة دون المكان والله تعالى اعلم كذا في اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر للعارف الشعراني رح ص ٩٢ ج ١ و ص ٩٣ ج ١ -

والتاويل السادس [1]

ما قيل ان معنى استوى اقبل على خلق العرش بقدرته وعمد الى خلقه وصنعه كقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان اي قصد وعمد الى خلقها قاله جماعة من اهل المعاني ولا بأس بمثل هذا التاويل كما ذكره السيوطي عن بعض المحققين من الجهابذة والاساتذة واختاره حيث قال اذا كان التاويل قريبا من لسان العرب لم ننكره ولم نتوقف فيه بل نؤوله على ما يليق بجلاله تعالى ولو كان التاويل بعيدا من لسان العرب توقفنا عنه وآمنا بمعناه على الوجه الذي اريد به مع التنزيه وما كان معناه من الالفاظ القريبة ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب قلنا به من غير توقف كما في قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله فنحمله على حق الله وما يجب له - اهـ كذا في خواتم الحكم ص ٣٥ -

والتاويل السابع

ما قالت المعتزلة المراد بالاستواء الاستيلاء بالقهر والغلبة وهذا التاويل وان كان للمعتزلة لكنه حسن واوردناه في اثناء تاويلات اهل السنة حيث استحسنه كثير من علماء اهل السنة

---

[1] راجع الارشاد لامام الحرمين ص ١٥٨ و ص ١٦٠ وراجع اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادي ص ١١٣ -

والجماعة قال التقی السبکی الکبیرؒ فی السیف الصقیل ص۸۶ ان لفظ استوٰی اعذب واخصر من لفظ استولٰی، لان الاستیلاء قد یکون بحق وقد یکون بباطل والاستواء لا یکون الا بحق مع مراعاة معنی الاستیلاء فیه وانظر قول الشاعر ؎

قد استوٰی قیس علی العراق ✢ مع غیر سیف ودم مہراق

ولو اتی بالاستیلاء لم یکن له هذه الطلاوة والحسن والمراد بالاستواء کمال الملک وهو مراد القائلین بالاستیلاء ولفظ الاستیلاء قاصر عن تادیة هذا المعنی فالاستواء فی اللغة له معنیان احدهما استیلاء بحق وکمال فیفید ثلاثة معان ولفظ الاستیلاء لا یفید الا معنی واحدا فاذا قال المتکلم فی تفسیر الاستواء الاستیلاء مراده المعانی الثلاثة وهو امر ممکن فی حقه سبحانه وتعالٰی فالمقدم علی هذا التاویل لم یرتکب محذورا ولا وصف الله سبحانه وتعالٰی بما لا یجوز علیه (کما زعم ابن القیم فی نونیته) والمعنی الثانی للاستیلاء فی اللغة الجلوس والقعود ومعناه مفهوم من صفات الاجسام لا یعقل منه فی اللغة غیر ذلک والله تعالٰی منزه عنها ومن اطلق القعود وقال انه لم یرد صفات الاجسام قال شیئا لم تشهد به اللغة فیکون باطلا وهو کالمقر بالتجسیم المنکر له فیؤاخذ باقراره ولا یفیده انکاره - کذا فی السیف الصقیل ص۸۶ وص۸۷ ملخصا - والحاصل ان کون المراد من الاستواء المذکور الاستیلاء بطریق القهر والغلبة امر جائز الارادة عند الماتریدیة وقد اورد العلامة الزبیدی کلام السبکی المذکور بتمامه فی شرح الاحیاء فی ص۱۰۶ ج۲ وص۱۰۷ فراجعه -

وخلاصة الاقوال فی مسئلة الاستواء

ان بعضهم اجراه علی ظاهره وفیه قولان احدهما من یعتقد انها من جنس صفات المخلوقین وهم المشبهة ولهم آراء مختلفة فی کیفیة التشبیه والثانی من ینفی عنه شبه صفة المخلوقین لان ذات الله تبارک وتعالٰی لا تشبه الذوات فصفاته لا تشبه الصفات فان صفات کل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقیقته وعامة هؤلاء هم الحشویة الجامدون علی الظاهر یحملون الالفاظ علی معانیها المتعارفة بینهم کالاستواء یحملونه علی القعود والاستقرار والتمکن وینتسبون الی الامام احمد وهو مبرأ منهم ویتظاهرون باتباع الکتاب والسنة وباتباع السلف وفی الحقیقة هم یتبعون افهامهم السقیمة فی بیان معانی الالفاظ الشریعة وبعضهم لا یجریه علی ظاهره وفیه قولان احدهما یقول لا نؤول شیئا منها بل نقول الله اعلم بمراده وهذا هو مسلک السلف الصالحین والائمة المجتهدین قالوا انه من المتشابه الذی لا یدرک معناه فیجب الایمان به ولا یجوز الخوض فی معناه -

والآخر یؤول فیقول معنی الاستواء العلو والارتفاع او الاقبال او الاستیلاء بالقهر والغلبة ونحو ذلک وهم الخلف فاختلف الخلف فی تاویله وذهبوا الی تاویلات مختلفة کما تقدم ذکرها وفی اثناء ذلک وقع الاختلاف فی ان الاستواء صفة ذات او صفة فعل علی حسب تاویله وتوقف بعضهم فقال لا نجزم بشیء من

ذلک

احاديث الباب

الحديث الاول

حديث عمران بن حصين رضي الله عنه

قوله ولنسألك عن اول هذا الامر اى ابتداء خلق العالم والمكلفين باسرهم قوله كان الله اى كان الله منفردا ولم يكن شئ قبله هو كناية عن كونه تعالى موجودا بذاته قديما ازليا وكل ما سواه موجود بايجاده ومخلوق بتخليقه ومحدث باحداثه وهذا هو معنى القديم - اى انه متصف بصفة القدم وقال الحليمي رحمه الله تعالى فى معنى القديم انه الموجود الذى ليس لوجوده ابتداء والموجود الذى لم يزل - واصل القديم فى اللسان السابق فقيل لله عز وجل قديم بمعنى انه سابق للموجودات كلها فوجب ان لا يكون لوجوده ابتداء - اه كذا فى كتاب الاسماء والصفات فى ص٩ - قال البيهقي وفى رواية عند البخارى كان الله عز وجل ولم يكن شئ غيره فهذا يدل على انه لم يكن شئ غيره لا الماء والعرش ولا غيرهما فجميع ذلك غير الله تعالى ص٣٧٤ - وقال الحافظ العسقلانى تقدم فى بدء الخلق بلفظ ولم يكن شئ غيره - وفى رواية ابى معاوية كان الله قبل كل شئ وهو بمعنى كان الله ولا شئ معه وهى اصرح فى الرد على من اثبت حوادث لا اول لها من رواية الباب وهى من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية ووقفت فى كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التى فى هذا الباب على غيرها مع ان قضية الجمع بين الروايتين تقتضى حمل هذه على التى فى بدء الخلق لا العكس والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق - كذا فى الفتح $\frac{٣٢٦}{١٣}$ -

فابن تيمية قائل بحوادث لا اول لها اخذا بشبه اوردها الفلاسفة فى بحث الحدوث غير متصور اتصاف الله سبحانه بصفاته العليا قبل صدور الافعال منه تعالى وهو قائل بان العالم قديم بالنوع ولم يزل مع الله مخلوق فجعله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وزعم انه يلزم من حدوث الافعال تعطيل الصفات ولا يخفى على العالم ان حديث كان الله ولم يكن شئ غيره اصرح نقيض للقول بحوادث لا اول لها ودوام الفعل فى جانب الماضى واوضح رد لهذا القول - ودعوى ان الله لم يزل فاعلا متابعة منه للفلاسفة القائلين بسلب الاختيار عن الله سبحانه وبصدور العالم منه بالايجاب ولم يعلم ان حدوث الافعال لا يلزم منه تعطيل الصفات اصلا وهو تعالى سريع الحساب شديد العقاب قبل خلق الكون وقبل النشور وهذه المسئلة من المسائل التى كفر علماء الاسلام الفلاسفة بها ونسبة ذلك الى احمد والبخارى وغيرهما من السلف كذب صريح وتقول قبيح ودعوى ان تسلسل الحوادث فى جانب الماضى غير محال لا تصدر ممن يعى ما يقول فمن تصور حوادث لا اول لها تصور انه ما من حادث محقق الا وقبله حادث محقق وان ما دخل بالفعل تحت العد والاحصاء غير متناه واما من قال بحوادث لا آخر لها فهو قائل بان حوادث المستقبل لا تنتهى الى حادث محقق الا وبعده حادث مقدر فاين دعوى عدم تناهى ما دخل تحت الوجود فى جانب الماضى - من دعوى عدم تناهى ما لم يدخل تحت الوجود فى المستقبل - على ان القول بالقدم النوعى فى العالم من لازمه البين عدم تناهى عدد الارواح المكلفة فانى يمكن حشر غير المتناهى من

الارواح واشباحها فی سطح متناه محدود علی هذا التقدیر فیکون القائل بعدم تناهی عدد المکلفین قائلا بنفی الحشر الجسمانی بل بنفی الحشر الروحانی ایضا حیث ان هذا القائل لا یعترف بتجرد الروح فیکون اسوأ حالا من غلاة الفلاسفة النافین للحشر الجسمانی۔ کذا فی حاشیة السیف الصقیل ص١١ وص٣١ وص٧٧

مع انه لا وجود للکلی الا فی ضمن الافراد فلا معنی لوصف النوع بالقدم بعد الاعتراف بحدوث کل فرد من افراده ۔ وقد اطال العلامة قاسم بن قطلوبغا فیما کتبه علی المسایرة الکلام فی ذلک فلیراجع الیه ۔

وقال ابن تیمیة فی نقد مراتب الاجماع رادا علی ابن حزم ۔ واعجب من ذلک حکایته الاجماع علی کفر من نازع انه سبحانه لم یزل وحده ولا شیئ غیره معه ثم خلق الاشیاء کما شاء ومعلوم ان هذه العبارة لیست فی کتاب الله ولا تنسب الی رسول الله صلی الله علیه وسلم بل الذی فی الصحیح عنه حدیث عمران بن حصین عن النبی صلی الله علیه وسلم کان الله ولا شیئ قبله وکان عرشه علی الماء وکتب فی الذکر کل شیئ وخلق السموات والارض وفی لفظ ثم خلق السموات والارض وروی هذا الحدیث فی البخاری بثلاثة الفاظ روی کان الله ولا شیئ قبله وروی ولا شیئ غیره وروی ولا شیئ معه والقصة واحدة ومعلوم ان النبی صلی الله علیه وسلم انما قال واحدا من هذه الالفاظ والآخران رویا بالمعنی وحینئذ فالذی یناسب لفظ ما ثبت عنه فی الحدیث الآخر الصحیح انه کان یقول فی دعاءه انت الاول فلیس قبلک شیئ وانت الآخر فلیس بعدک شیئ وانت الظاهر فلیس فوقک شیئ وانت الباطن فلیس دونک شیئ فقوله فی هذا انت الاول فلیس قبلک شیئ تناسب قوله کان الله ولا شیئ قبله انتهی کلام ابن تیمیة بلفظه فی ص١٦٩

وقد رد علیه الفاضل المحشی ۔ حیث قال لا عجب فی القول باجماع الامة علی کفر من اثبت خالقا سواه تعالی بالمعنی الذی سبق ولا فی اکفار من ینکر انه سبحانه لم یزل وحده ولا شیئ غیره معه ۔ وانما العجب کل العجب اجتراء ابن تیمیة هنا علی القول بحوادث لا اول لها والقول بالقدم النوعی فی العالم وبقیام الحوادث به سبحانه متغافلا عن حجة ابراهیم المذکورة فی القرآن الکریم ومکررا ما یعزوه لصحیح البخاری (کان الله ولا شیئ معه) مع انه هو القائل بان ما فی الصحیحین یفید العلم یعنی الیقین اجراء له مجری الخبر المتواتر ومخالفا للاجماع فی ذلک وانی یتصور قدم للنوع الذی لا وجود له الا فی الذهن وعدم تناهی ما دخل بالفعل تحت الوجود لا یتصوره عقل علیل فضلا عن عقل صحیح و وجود النوع فی الخارج لا یکون موجودا الا فی ضمن افراده وانی یکون للنوع قدم مع حدوث افراده فدعوی ان الله لم یزل ومعه شیئ ۔ توازن فی البشاعة القول بقدم شیئ بعینه سواه تعالی بل القول بالقدم النوعی کالقول بالقدم الشخصی فی البطلان بل ذلک اسقط من هذا وکلاهما یستلزم نفی الارادة عن الله سبحانه ولا شأن للسلف الصالح فی الخوض فی مثل هذه البحوث واما استغلال بعض الکلمات المجملة المرویة عنهم بتاویلها علی معنی لم یمر بخاطرهم علی انهم فتقول لهم ما لم یقولوا ۔ ولیس بین الالفاظ الثلاثة تناف حتی یقبل احدها ویلغی الآخران بل الله سبحانه کان ولا شیئ قبله ولا شیئ غیره ولا شیئ معه ولو سألته عن وجه دلالة الدعاء علی الغاء الآخرین لما استطاع الی الجواب سبیلا لکن الهوی یعمی ویصم ۔ وقد استبشع ابن حجر فی فتح الباری ص٣٤٦ ج١٣ رأی ابن تیمیة هذا (کما تقدم نقل عبارته) وفی هذا القدر من البیان کفایة لضیق المقام والله ولی الهدایة ۔ انتهی

کلام الفاضل المحشی علی کتاب نقد مراتب الاجماع

ص١٢٨ وص١٦٩ ۔

ذکر اسم القدیم والاول والآخر

ومما یناسب هذا المعنی اسمه القدیم فانه ماخوذ من هذا الحدیث ای حدیث عمران کان الله ولم یکن شیٔ غیره قال الحلیمی فی معنی القدیم انه الموجود الذی لیس لوجوده ابتداء والموجود الذی لم یزل واصل القدیم فی اللسان السابق وفی معناه الاول والآخر قال الله جل ثناءه هو الاول والآخر وفی الحدیث اللهم انت الاول فلیس قبلک شیٔ وانت الآخر فلیس بعدک شیٔ وکان من دعاء رسول الله صلی الله علیه وسلم یا کائنا قبل ان یکون شیٔ والمکون لکل شیٔ والکائن بعد ما لا یکون شیٔ اسألک بلحظة من لحظاتک الحافظات الغافرات الراجیات المنجیات قال الحلیمی فالاول هو الذی لا قبل له والآخر هو الذی لا بعد له وهذا لان قبل وبعد نهایتان فقبل نهایة الموجود من قبل ابتدائه وبعد غایته من قبل انتهائه فاذا لم یکن له ابتداء ولا انتهاء لم یکن للموجود قبل ولا بعد فکان هو الاول والآخر۔ وفی معناه الباقی۔ کما قال تعالی ویبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام وهو الذی لا یجوز الانقضاء لوجوده۔ وفی معناه الدائم وهو الذی لا یستولی علیه الفناء۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للبیهقی من ص۹ الی ص۱۲۔

وقال تعالی هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیٔ علیم ای هو الاول قبل کل شیٔ بلا ابتداء کان ولم یکن شیئا موجودا والآخر بعد فناء کل شیٔ بلا انتهاء ویبقی هو کما قال تعالی ویبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام۔

وخلاصة الکلام

ان ابن تیمیة حاول رد حدیث کان الله عز وجل ولم یکن شیٔ غیره وایضا رد حدیث ولم یکن معه شیٔ توصلا الی القول بالقدم النوعی فی الحوادث کما هو مذهب الفلاسفة والحق ان الله سبحانه کان ولم یکن غیره وکان ولم یکن قبله شیٔ وکان ولم یکن معه شیٔ وهو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیٔ علیم فهو الاول قبل کل شیٔ بلا ابتداء کان ولم یکن شیٔ موجودا والآخر بعد فناء کل شیٔ بلا انتهاء ویبقی هو ولیس الحق سبحانه منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البریة استفاد اسم الباری له معنی الربوبیة ولا مربوب ومعنی الخالق ولا مخلوق کما نقله الطحاوی فی عقیدته عن فقهاء الملة۔ فمن جعل مع الله قدیما فقد کذب قوله تعالی هو الاول والآخر وکذب قول النبی صلی الله علیه وسلم کان الله ولا شیٔ معه ولا شیٔ غیره

شبهة وجوابها

وابن تیمیة قائل بحوادث لا اول لها متخذا شبهة اوردها الفلاسفة فی بحث الحدوث وهی انه لا یتصور اتصاف الله تعالی بصفات العلیا قبل صدور الافعال منه تعالی فزعم ان الله لم یزل فاعلا فی الازل والاولی منه تعطیل الصفات وحاصله ان القول بان الحوادث لها اول۔ یلزم منه التعطیل قبل ذلک وان الله سبحانه وتعالی لم یزل غیر فاعل

ثم صار فاعلا۔

والجواب

انه لا يلزم من حدوث الافعال تعطيل الصفات لان صفاته تعالى ازلية ولم تحدث له صفة بخلق الخلق وهو خالق ازلا قبل ان يخلق الخلق - وليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى - له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه محي الموتى بعد ما احيى - استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم - كما صرح الامام الطحاوى بذلك ونقله عن فقهاء الملة انظر ص ٦٣ وص ٦٧ من شرح العقيدة الطحاوية وكذا فى المسامرة ص ٩٢ ولذا قال الامام ابو حنيفة فى الفقه الاكبر كان الله خالقا قبل ان يخلق (الموجودات) ورازقا قبل ان يرزق ذوى الحياة كذا فى اشارات المرام من عبارات الامام ص ٢١٨ -

كلمة فى حدوث العالم

ومما يليق بالمقام ان نذكر كلمة وجيزة فى حدوث العالم فان المقصود بقوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن شيئ غيره لا قبله ولا معه بيان الحق سبحانه هو القديم الازلى وكل ما سواه محدث بإحداثه فنقول وبالله التوفيق - قال امام الحرمين ابو المعالى الجوينى قدس الله سره - المتوفى سنة ٤٧٨ھ العالم بكل موجود سوى الله تعالى وهو اجسام محدودة متناهية المنقطعات واعراض قائمة بها كالوانها وهيئاتها فى تركيباتها وسائر صفاتها وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا وما غاب منها عن مدارك احساسنا متساوية فى ثبوت حكم الجواز لها بلا شكل يعاين اذ يفرض منا صغرا وكبرا وقربا وبعدا وغائبا وشاهدا الآ والعقل قاض بان تلك الاجسام المتشكلة لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة اخرى وما سكن منها لم يحل العقل تحركه وما تحرك لم يحل سكونه وما صودف مرتفعا الى منتهى سمت من الجو لم يبعد التقدير انخفاضه وما استقر على النطاق لم يبعد فرض تداوره ناثيا عن مجراه وترتب الكواكب على اشكالها يجوز على خلاف هيئاتها واحوالها فيتضح بادنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعها وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه ولا يساغ فى عقل موفق اعتقاد تقديم عن وفاق وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه فاذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه وتقرر انه مفتقر الى مقتض اقتضاه على ما هو عليه وانما يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه فيستغنى بوجوبه ولزومه عن مقتض يقتضيه فاما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الامكان فمن المحال ثبوته اتفاقا على جهة منها من غير مقتض - كذا فى العقيدة النظامية ص ١١ ثم قال امام الحرمين رح - واذا بطل ثبوت الجائزات من غير مقتض ووضح افتقار الحادث الى مخصص على الجملة - فلا يخلو ذلك المقتضى المخصص من ان يكون موجبا قديما لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة لمعلولها من غير ايثار واختيار واما ان يكون طبيعة كما صار اليه الطبائعيون واما ان يكون فاعلا مختارا فان قدر المخصص المقتضى موجبا من غير اختيار وايثار فهذا مستحيل فان الموجب لا يخصص شيئا من امثاله وكذلك لا يمكن ان يكون المخصص طبيعة فان الطبيعة ان كانت قديمة لزم قدم العالم وان كانت حادثة فلتكن مفتقرة الى مخصص فاذا بطل

ان يكون مخصص الحادث علة توجبه او طبيعة بنفسها لاعلى الاختيار فيتعين بعد ذلك القطع بان مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار مخصص ايقاعها ببعض الصفات والاوقات وعينها يتبين حدوث العالم استبان ان له صانعا۔ كذا فى كتاب الارشاد لامام الحرمين مختصرا۔ ص ۲۸ و ۲۹

الحديث الثانى

حديث ابى هريرة وفيه ان يمين الله ملائى۔ قد سبق الكلام على اليد واليمين۔

الحديث الثالث

حديث انس رضى الله عنه وفيه ان الله انكحنى فى السماء ۔ والمقصود منه ان الله سبحانه قضى بنكاحه فى السماء والا فهو سبحانه منزه عن المكان والجهة۔

الحديث الرابع

مثل الحديث الثالث ۔

الحديث الخامس

حديث ابى هريرة رضى الله عنه

قوله كتب عنده فوق عرشه قال القاضى ابو يعلى ظاهر قوله فهو عنده القرب من الذات ۔ واعلم ان القرب عن الحق سبحانه لا يكون بمسافة فان ذلك من صفة الاجسام وقد قال تعالى مسومة عند ربك كذا فى دفع شبهة التشبيه ص ۲۹ وقال العلامة العينى فى شرح البخارى۔ العندية ليست مكانية بل هو اشارة الى كمال كونه مكنونا عن الخلق مرفوعا عن حيز ادراكهم۔

الحديث السادس

حديث ابى هريرة رضى الله عنه وفيه وفوقه عرش الرحمن معناه ظاهر ۔

الحديث السابع

حديث ابى ذر فى سجود الشمس تحت العرش فقد تقدم فى كتاب بدء الخلق انها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستاذن ۔ فهذا الحديث مختصر مما تقدم فى كتاب بدء الخلق وفيه ذكر العرش ومنه يظهر مناسبة الحديث للترجمة۔

الحديث الثامن

حديث زيد بن ثابت معناه ظاهر ۔

الحديث التاسع

حديث ابن عباس رضی اللہ عنہ

قوله لا اله الا الله الحليم قال الحليمي في معنى الحليم انه الذي لا يحبس انعامه وافضاله عن عباده لاجل ذنوبهم ولكنه يرزق العاصي كما يرزق المطيع ويبقيه وهو منهمك في معاصيه كما يبقي البر التقي وقد يقيه الآفات والبلايا وهو غافل لا يذكره فضلا عن ان يدعوه كما يقيها الناسك الذي يسأله وربما شغلته العبادة عن المسألة قال ابو سليمان هو ذو الصفح والاناة الذي لا يستفزه غضب ولا يعجل بالعقوبة مع القدرة ـ

تفسير اسمه الكريم

قال تعالى ما غرك بربك الكريم ـ ومعناه النفاع قال ابو سليمان من كرم الله سبحانه وتعالى انه يبتدئ بالنعمة من غير استحقاق ويتبرع بالاحسان من غير استثابة ويغفر الذنب ويعفو عن المسيئ ويقول الداعي في دعاءه يا كريم العفو ـ كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي ص٥٢ ـ

وفي رواية لا اله الا الله العظيم الحليم ـ ومن اسماءه العظيم كما قال تعالى وهو العلي العظيم ـ

قال الحليمي في معنى العظيم انه الذي لا يمكن الامتناع عليه بالاطلاق وان عظيم القوم انما يكون مالك امورهم الذي لا يقدرون على مقاومته ومخالفة امره الا انه وان كان كذلك ما هيته فقد يلحقه العجز بآفات تداخل عليه فيما بيده فيوهنه ويضعفه حتى يستطاع مقاومته بل قهره وابطاله والله جل ثناءه قادر لا يعجزه شيئ ولا يمكن ان يعصى كرها ويخالف امره قهرا فهو العظيم اذا حقا وصدقا وكان هذا الاسم لمن دونه مجازا قال ابو سليمان الخطابي العظيم هو ذو العظمة والجلال ومعناه ينصرف الى عظم الشان وجلالة القدر دون العظيم الذي هو من نعوت الاجسام ـ كذا في كتاب الاسماء ص٣٣ ـ

الحديث العاشر

حديث ابي سعيد الخدري رضی اللہ عنہ

وفيه فاذا انا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فدل على ان العرش جسم ذو قوائم ـ ليس بكرة كما زعم الفلاسفة ـ

ذكر حديث اطيط العرش

ومما يناسب المقام ذكر حديث اطيط العرش فقد روى جبير بن مطعم قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرابي فقال يا رسول الله جهدت الانفس وجاع العيال وتهتكت الاموال وهلكت فاستسق الله

لنا فاستشفع بالله عليك فقال رسول الله صلے الله عليه وسلم ويحك تدری ماتقول وسبح رسول الله صلے الله عليه وسلم فما زال يسبح حتى عرف ذلك فی وجوه اصحابه ثم قال صلے الله عليه وسلم انه لا يستشفع بالله علے احد من خلقه شان الله اعظم من ذلك ويحك اتدری ما الله ان عرشه علے سموٰته هكذا و قال باصابعه مثل القبة وانه ليئط اطيط الرحل بالراكب - ومعنى قوله اتدری ما الله ای اتدری ما عظمة الله تعالے وجلاله ومعنى يئط به ای يعجز عن عظمته وجلاله اذ كان معلوما ان اطيط الرحل بالراكب انما يكون لقوة ما فوقه وعجزه عن احتماله فقرب بهذا النوع من عنده معنى عظمة الله وجلاله ليعلم ان الموصوف بعلو الشان لا يجعل شفيعا الى من دونه فے القدر وقد ذكرنا فيما تقدم عن القاضی ابی يعلی يئط من ثقل الذات وهذا صريح التجسيم كذا فی دفع شبهة التشبيه لابن الجوزی ص٣٣ -

اعلم ان العلماء قد تكلموا فے حديث الاطيط فمنهم من اثبته ومنهم من لم يثبته وقد الف الحافظ ابو القاسم بن عساكر جزء مسماه بيان التخليط فی حديث الاطيط فابطله ابن عساكر فی جزئه ومن الرواة من يزيد فيه فيقول يئط من ثقل الذات وهذا صريح التجسيم وعلے هذا لا حاجة الى تاويله وقال الامام البيهقی وقد جعله الامام ابو سليمان الخطابی ثابتا واشتغل بتاويله فقال هذا الكلام اذا اجری علی ظاهره كان فيه نوع من الكيفية والكيفية عن الله تعالے وعن صفاته منفية فعقل ان ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديدها علے هذه الهيئة وانما هو كلام تقريب اريد به تقرير عظمة الله وجلاله جل جلاله سبحانه وانما قصد به افهام السائل من حيث يدركه فهمه اذ كان اعرابيا جلفا لا علم له بمعانی ما دق من الكلام وما لطف منه عن درك الافهام وفی الكلام حذف واضمار فمعنى قوله (اتدری ما الله) فمعناه اتدری ما عظمته وجلاله وقوله انه ليئط به معناه انه ليعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به اذ كان معلوما ان اطيط الرحل بالراكب انما يكون لقوة ما فوقه ولعجزه عن احتماله فقرر بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله وجلاله وارتفاع عرشه ليعلم ان الموصوف بعلو الشان وجلالة القدر وفخامة الذكر لا يجعل شفيعا الى من هو دونه فی القدر واسفل منه فی الدرجة وتعالے الله سبحانه ان يكون مشبها بشئ او مكيفا بصورة خلق او مدركا بحس - ليس كمثله شئ وهو السميع البصير كذا فے كتاب الاسماء والصفات ص٤١٩

باب قول الله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب

ای تعرج الملائكة والروح بالمعارج التی جعلها الله تعالے لهم الى عرشه العظيم او الى المكان الذی هو محلهم وهو فی السماء لانه محل بره وكرامته واليه يصعد الكلم الطيب ای الى محل القبول والرضا ، وكل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة والصعود والمقصود من ذكر هاتين الآيتين فے الباب اثبات العلو والفوقية لله تعالے من غير جهة ومكان والرد علے الجهمية والمجسمة ازالة شبهتهم فے تعلقهم بظاهر قوله تعالے ذی المعارج تعرج الملائكة والروح اليه فانهم يتمسكون فے اثبات الجهة لله تعالے بمثل هذه الآيات والاحاديث المشتملة علے لفظ العروج والصعود والعلو ولفظ الفوق ووجه الرد انه قد تقرر ان الله سبحانه ليس بجسم يحتاج الى حيز ومكان يستقر فيه ويستحيل علی الله تعالے ان يكون فے السماء او فی الارض علے جهة التمكن والاستقرار اذ لو كان فی شئ لكان محصورا او محدودا فيكون محدثا فلا يجوز ان يحويه جهة ومكان وكيف وهو خالق الجهة والمكان فقد كان ولا جهة ولا مكان ولا حيز

ولا زمان ولا حين ولا آن فذكر الآية الاولى لبيان ان المراد بالعروج عروج الملائكة الى منزل العز والكرامة فهذه المعارج مصاعد الملائكة والله سبحانه منزه عن العروج والصعود والمراد بكلمة الى ـ فى قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه انتهاء الامور الى مراده ونظيره قوله تعالى واليه يرجع الامر كله وقال الحليمى ذو المعارج معناه الذى يعرج اليه بالارواح والاعمال ـ اهـ وليس المراد بالمعارج المعارج الحسية بل المراد عروج الملائكة بالارواح والاعمال الى موضع القبول ومساحة الكرامة اذ لا يتصور بين العبد والمولى معارج حسية وذكر الآية الثانية لرد شبهتهم لان صعود الكلم امر معنوى لا تقتضى الجهة والمكان فان الكلام لا يتصور منه الصعود حسًّا و حقيقةً خصوصا كلام العباد فانه لا بقاء له قال الامام البيهقى صعود الكلم الطيب والصدقة الطيبة عبارة عن حسن القبول لهما وعروج الملائكة الى منازلهم فى السماء ـ اهـ واضافة المعارج اليه اضافة تشريف ومعنى الارتفاع اليه اعتلاءه مع تنزيهه عن المكان ولا يخفى ان رفع الصدقة والكلام وشبههما من المعانى ليس بالانتقال من مكان الى مكان لان المعانى لا تنتقل فظهر ان المراد بالصعود والرفع انما هو حسن القبول كما ان المراد بنزول اللعنة والغضب هو الطرد والرد فالمراد برفع العمل الصالح اليه رفعه الى دار ثوابه ودار كرامته ولا يمكن ان يكون رفع العمل الصالح رفعا جسمانيا وحسيا ـ ومن جملة الآيات الدالة على العلو ـ قوله تعالى انى متوفيك ورافعك الىّ وقوله تعالى بل رفعه الله اليه ـ وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والاحاديث اكثر من ان تحصر والفوقية فى حقه تعالى بمعنى القهر والغلبة كما فى قوله تعالى حاكيا عن القبط وانا فوقهم قاهرون فليس المراد به الفوقية الحسّية بمعنى ركوب القبط على اكتاف بنى اسرائيل ورؤسهم وقال تعالى فوق كل ذى علم عليم فهذه ايضا فوقية معنوية لا حسّية فظهر انه ليس المراد بالفوقية فى حقه تعالى الفوقية الحسّية كما زعمت المجسمة بل المراد به فوقية العزة والقهر والجلال وقال تعالى يد الله فوق ايديهم ـ وبان لك بطلان تمسك المجسمة بكلمة فوق فى الآيات والاحاديث فى اثبات الجهة لله تعالى شانه وقال تعالى لا تخف انك انت الاعلى ـ ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين ـ ان لا تعلوا علىّ وأتونى مسلمين وان لا تعلوا على الله انى آتيكم بسلطان مبين ـ وليتبروا ما علوا وقال تعالى وكلمة الله هى العليا ـ وقال فرعون انا ربكم الاعلى وقال تعالى سبح اسم ربك الاعلى ونحو ذلك من الآيات والمراد فى الكل العلو بمعنى القهر والقدرة والعزة والرفعة لا بسبب المكان والجهة ـ ولما ذاق المشركون حلاوة النصر الموقت يوم احد قال قائلهم اعل هبل فاجابهم المسلمون عن امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقولهم الله اعلى واجل فظهر انه ليس المراد بالعلو والفوقية ـ العلو الحسىّ والفوقية المكانية بمعنى اثبات المكان له تعالى بل المراد به فوقية القهر والغلبة قال الامام الرازى قال تعالى وهو القاهر فوق عباده والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة بدليل ان الحارس يكون فوق السلطان فى الجهة ولا يقال فوق السلطان فقط وقال تعالى بعوضة فما فوقها اى ازيد منها فى صفة الصغر والحقارة واذا كان لفظ الفوق محتملا للفوق فى الجهة والفوق فى الرتبة فلم حملتموه على الفوق فى الجهة راجع اساس التقديس من ص١٥٥ الى ص١٦٢ قال الامام البيهقى الاخبار فى مثل هذا اراى فى الدلالة على علو الحق سبحانه و فوقيته كثيرة وفيما كتبنا من الآيات دلالة على ابطال قول من زعم من الجهمية ان الله سبحانه وتعالى

بذاته في كل مكان وقوله عز وجل وهو معكم اينما كنتم انما اراد به بعلمه لا بذاته كذا في كتاب الاعتقاد ص٤٣

حديث الاين

قد ورد ذكر الاين في حديث رواه مسلم في باب تحريم الكلام في الصلاة من حديث معاوية بن الحكم قال كانت لي جارية ترعى غنما لي فانطلقت ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة فصككتها صكة فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علي فقلت الا اعتقها قال ائتني بها فقال لها اين الله تعالى قالت في السماء قال لها من انا قالت انت رسول الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتقها فانها مؤمنة فهذا الحديث قد احتج به المجسمة في اثبات المكان تعالى وهذا الاحتجاج باطل لما قامت البراهين والادلة على انه منزه عن المكان والمكانيات والزمان والزمانيات تعالى ان يحويه مكان كما تقدس ان يحده زمان بل كان قبل خلق المكان والزمان وهو الآن على ما عليه كان قال الله عز وجل قل لمن ما في السموات والارض قل لله - فهذا يدل على ان المكان وكل ما فيه ملك لله تعالى وقال الله تعالى وله ما سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان وكل ما فيه ملك لله تعالى فهاتان الآيتان تدلان على ان المكان والمكانيات كلها وان الزمان والزمانيات كلها ملك لله عز وجل وذلك يدل على ان الحق سبحانه منزه عن المكان والزمان - ولنعم ما قيل يستحيل على الله ان يكون في السماء او في الارض اذ لو كان في شيء لكان محصورا او محدودا ولو كان ذلك لكان محدثا وهذا مذهب اهل الحق والتحقيق قال الامام الرازي قوله تعالى له ما في السموات يقتضي ان كل ما كان حاصلا في جهة فوق فهو ملك الله تعالى ومملوك له فلو كان تعالى مختصا بجهة فوق لزم كونه مملوكا لنفسه من غير محل وهو محال كذا في اساس التقديس ص١٥٢ -

وقال الامام البيهقي استدل بعض اصحابنا في نفي المكان عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم انت الظاهر فليس فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك شيء واذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم يكن في مكان كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٤٠٠ -

واذا علمت هذا فاعلم ان اين قد تكون للسؤال عن المكان وقد تكون للسؤال عن المكانة وكل مستعمل في كلام الفصحاء والبلغاء كما ان لفظ فوق يستعمل في علو المكان - وفي علو المكانة وفي الفوقية الحسية وفي الفوقية الرتبية - فهكذا ينبغي ان يفهم لفظ الاين في الحديث على ما يليق بشانه سبحانه وتعالى قال الامام الرازي لفظ اين كما يجعل سؤالا عن المكان فقد يجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة يقال اين فلان من فلان فلعل السؤال كان عن المنزلة واشارتها الى السماء اي هو رفيع القدر جدا وانما اكتفى منها بتلك الاشارة لقصور عقلها وقلة فهمها كذا في اساس التقديس ص١٦٥ وقال ابو الطيب ؎

اين الثلاثة من ثلاث خلاله ❊ من حسنه وابائه ومضائه

ولذا قال الامام ابن فورك ان معنى قوله صلى الله عليه وسلم اين الله استعلام منزلته وقدره عندها وفي قلبها فاشارت الى السماء ودلت باشارتها على طريقة قول القائل اذا اراد ان يخبر عن رفعة وعلو منزلة فلان في السماء اي هو عظيم الشان رفيع المقدار على منزلة الرب في قلبها وانما اشار الى السماء لانها كانت خرساء فدلت باشارتها على مثل دلالة العبارة على نحو هذا المعنى - كذا في مشكل الحديث ص٢٨ قال ابو الوليد الباجي في

المنتقى يقال مكان فلان في السماء بمعنى علو حاله ورفعته وشرفه فلعل الجارية تريد وصفه بالعلو وبذلك يوصف كل من شأنه العلو اھ - فيكون معنى اين الله ما هي مكانة الله عندك ومعنى في السماء انه تعالى في غاية من علو الشان - وقال ابن الجوزي قد ثبت عند العلماء ان الله لا تحويه السماء ولا الارض ولا تضمه الاقطار وانما عرف باشارتها تعظيم الخالق جل جلاله عندها - اھ فاشارت بالاشارة الى السماء التي هي اعلى المنازل بانه تعالى رفيع القدر جدا او اكتفى صلى الله عليه وسلم بتلك الاشارة لقصور عقل الامة وقلة فهمها واشار السيد الجرجاني في شرح المواقف الى انه يجوز ان يكون السؤال للاستكشاف عن معتقد الجارية هل هي عابدة وثن ارضي ام هي مؤمنة بالله رب السموات ومن اهل العلم من يعد الداعي معذورا في اللفظ الموهم اعتدادا باصل اعتقاده بالله سبحانه وان اوهم بعض ايهام في وصفه تعالى واليه يشير كلام القرطبي في المفهم في شرح حديث الجارية في صحيح مسلم حيث قال قيل اراد معرفة ما يدل على ايمانها لان معبودات الكفار من صنم او نار في الارض وكل منهم يسأل حاجته من معبوده والسماء قبلة دعاء الموحدين فاراد كشف معتقدها وخاطبها بما تفهم فاشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون ولا يدل ذلك على جهة ولا انحصاره في السماء كما لا يدل التوجه الى القبلة على انحصاره في الكعبة وقيل انما سألها باين عما تعتقده من عظمة الله تعالى واشارتها الى السماء اخبار عن جلاله في نفسها اھ - راجع شرح النووي على مسلم ص $\frac{203}{\text{ج}1}$ وفتح الملهم ص ۱۳۶ ج ۲ -

وقال المازري اراد صلى الله عليه وسلم ان يطلب دليلا على انها موحدة فخاطبها بما يفهم منه قصدها لان علامة الموحدين التوجه الى السماء عند الدعاء وطلب الحوائج وكان من يعبد الاصنام يطلب حوائجه منها ومن كان يعبد النار يطلب حوائجه منها فاراد صلى الله عليه وسلم الكشف عن معتقدها - اهي مؤمنة ام لا فاشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون والله اعلم -

واما رفع الداعين ايديهم الى السماء عند السؤال والدعاء فليس فيه دلالة على استقرار وجود ذاته سبحانه في السماء كما زعمت المجسمة بل لان السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلوة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء راجع الاتحاف شرح الاحياء ص $\frac{104}{\text{ج}2}$

وايضا ان السماء محل ملكه وسلطانه وملائكته العليين من خلقه ومنزل وحيه ومنزل الانوار والامطار والخيرات والبركات واذا الف الانسان حصول الخيرات من جانب مال طبعه اليها وهذا المعنى اوجب رفع الايدي الى السماء قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون - فارتفاع الايدي عند الدعاء الى جهة السماء ليس لانها مستقر الرب تبارك وتعالى بل لانها قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات ويستنزل البركات لقوله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون - راجع اشارات المرام ص ۱۹۸

قال صدر الاسلام البزدوي واما عروج النبي صلى الله عليه وسلم الى السماء وفوقها ما كان لان الله تعالى فوق العالم ولكن كان ذلك تشريفا له وليري آثار قدرته فان موسى عليه السلام ما عرج به الى السماء بل امر بصعود الطور ولم يكن الله تعالى عندهم فوق الطور ولا على الطور ولكن خص له مكانا تشريفا له فكذا في حق المصطفى عليه السلام وكذا الناس امروا بان يزوروا الكعبة وليس الله عندهم عند الكعبة ولكن امروا بان يزوروها تعظيما لله تعالى كذلك واما رفع الناس الايدي الى السماء انما كان لان السماء موضع نزول الرحمة على انهم يؤمرون بذلك تعبدا كما امروا بالتوجه الى الكعبة في الصلاة - كذا في اصول الدين للبزدوي ص ۳۱

تاویل قول الله عز وجل وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله

وقوله تعالیٰ وهو الله فی السمٰوٰت وفی الارض

قال الامام ابو بکر بن فورك ذهب الثلجی فی مثل هذه الآیات والاخبار مذهب النجار فی القول بان الله تعالیٰ فی کل مکان وهو مذهب المعتزلة وهذا التاویل عندنا منکر من اجل انه لا یجوز ان یقال ان الله تعالیٰ فی مکان او فی کل مکان لان هذا شان الاجسام الا تری انه لا یسوغ ان یقال ان الله تعالیٰ مجاور لکل مکان او مماس له او حال او متمکن الا علی معنی انه عالم بذلك مالك له ومتصرف فیه) فعندنا یحتمل وجهین احدهما انه یراد به انه قاهر لها مستولٍ علیها اثباتاً لاحاطة قدرته وشمول قهره لها وکونها تحت تدبیره جاریة علی حسب علمه ومشیئته والوجه الثانی ان یراد انه فوقها علی معنی انه مباین لها بالصفة والنعت وان ما یجوز علی المحدثات من العیب والنقص العجز والآفة والحاجة لا یصح شیءٌ من ذلك علیه ولا یجوز وصفه به اھـ قال صدر الاسلام البزدوی ان مراد الله تعالیٰ من هذه النصوص لیس بیان المکان ولکن المراد منه والله اعلم انه مستولٍ علی العرش وعلی جمیع العالم - کذا فی اصول الدین للبزدوی ص۲۹ - ویقرب منه قوله تعالیٰ ءامنتم من فی السماء فظاهره یدل علی ان السماء ظرف ومکان لله سبحانه لان لفظة فی للظرفیة قال الفخر الرازی لا یمکن اجراءها علی ظاهرها باتفاق المسلمین لان کونه فی السماء یقتضی کون السماء محیطاً به من جمیع الجوانب فیکون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بکثیر فیلزم ان یکون الله تعالیٰ شیئاً صغیراً بالنسبة الی العرش وذلك باتفاق اهل الاسلام محال انتهی کلامه -

اذ من المعلوم انه عز وجل واجب الوجود کان ولا زمان ولا مکان وهما اعنی الزمان والمکان مخلوقان وبالضرورة ان من هو فی مکان فهو مقهور محاط به ویکون مقدّراً ومحدوداً وهو سبحانه منزه عن التقدیر والتحدید وعن ان یحویه شیء او یحدث له صفة سبحانه وتعالیٰ عما یصفون وعما یقولون علواً کبیراً کذا فی دفع شبه من شبه وتمرد - فالمعنی انه معبود ملیك متصرف فی السماء فالسماء ظرف لعبادته وملکوته وجبروته فمنها تتنزل اوامره ونواهیه وحاشا ان تکون ظرفاً لذاته تعالیٰ الله عن ذلك -

حدیث العماء

ومن هذا القبیل حدیث ابی رزین قال قلت یا رسول الله این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء رواه الترمذی فهذا الحدیث مثل الحدیث الاول مشکل فان لفظ این فی لغة العرب موضوع للسؤال عن المکان - فهذا یوهم ان له سبحانه مکاناً والعماء فی اللغة السحاب الرقیق وهو من مقولة الجسم وما کان فی الجسم ایضاً کان جسماً حالاً فیه - والله سبحانه منزه عن الجسمیة والحلول فی جسم - والجواب ما تقدم من ان این قد تکون للسؤال عن المکان

وقد تكون للسؤال عن المكانة والشأن والمراد بالسؤال باين ههنا السؤال عن شانه تعالى قبل تكوين العالم وايجاده - فاجاب بانه تعالى كان في عماء اى في شان خفي لا يدرك بالابصار ولا بالبصائر فاطلق العماء واراد به الخفاء والاستتار والاحتجاب عن العقل والفهم كما قيل ان العماء هو كل امر لا يدركه عقول بني آدم ولا يبلغ كنهه الوصف والفطن ولذا قال ابو عبيد ولا يدرى احد من العلماء كيف كان ذلك العماء وقال الترمذى قال احمد يعني ابن منيع راوى الحديث قال يزيد بن هارون شيخ احمد العماء معناه ليس معه شئ يعني ان العماء كناية عن انه لم يكن معه شى كما ورد في حديث آخر فيرجع حديث العماء الى ذلك الحديث - والا فالسؤال باين عن مكان الرب سبحانه سؤال فاسد بل سؤال مهمل مستحيل لا ينبغي ان يتكلم به قائله - ولا ينبغي ان يجاب عنه سائله وانما سبيل المسؤل عنه ان يُبَيِّن للسائل فساد سؤاله كما قال على كرم الله وجهه - حين سئل اين الله فقال الذى أيَّن الاين لا يقال فيه اين فبيَّن للسائل فساد سؤاله بان الا ينية مخلوقة والذى خلقها لا محالة قد كان قبل ان يخلقها وانما مثل هذا السائل كمن سأل عن لون العلم او طعم الظن او الشك فيقال له من عرف حقيقة العلم او الظن ثم سأل مثل هذا السؤال فهو متناقض لان اللون والطعم من صفات الاجسام وقد سألت عن غير جسم فسؤالك فاسد محال تناقضه

ولذا قال العلامة الطيبي ان قوله ما تحته هواء وما فوقه هواء جاء تتميما وصونا لما يفهم من قوله في عماء من المكان فان الغمام المتعارف محال ان يوجد بغير هواء فهو نظير قوله كلتا يديه يمين فالجواب من الاسلوب الحكيم سئل عن المكان فاجاب عن اللامكان يعني ان كان هذا امكانا فهو في مكان وهو ارشاد له في غاية من اللطف قال القاضي المراد بالعماء ما لا تقبله الاوهام ولا تدركه العقول والافهام عبّر عن عدم المكان بما لا يدرك ولا يتوهم وعن عدم ما يحويه ويحيط به بالهواء فانه يطلق ويراد به الخلاء الذى هو عبارة عن عدم الجسم ليكون اقرب الى فهم السامع ويدل عليه السؤال كان عما قبل ان يخلق خلقه فلو كان العماء امرا موجودا لكان مخلوقا اذ ما من شئ الا وهو مخلوق خلقه وابدعه فلم يكن الجواب طبق السؤال والله اعلم بالحال - كذا في المرقاة ص ٣٤٩ ج ٥

اعلم انه قد روى لفظ العماء ممدودا ومقصورا فان كان ممدودا فمعناه السحاب وان كان مقصورا فمعناه لا شئ ثابت لانه مما يعمى على الخلق لكونه غير شئ وكانه قال في جوابه كان قبل ان يخلق خلقه ولم يكن شئ غيره كما قال في حديث عمران بن حصين - ثم قال - فما فوقه ولا تحته هواء اى ليس فوق العمى الذى لا شئ موجود هواء ولا تحته هواء لان ذلك اذا كان غير شئ فليس يثبت له هواء بوجه والله اعلم -

وقال ابو عبيد الهروى صاحب الغريبين وقال بعض اهل العلم معناه اين كان عرش ربنا فحذف اختصارا كقوله واسأل القرية اى اهل القرية ويدل على ذلك قوله وكان عرشه على الماء كذا في كتاب الاسماء والصفات وعلى الاول اى ان كان ممدودا بمعنى السحاب فليس المراد به السحاب المعهود الذى فوقه هواء وتحته هواء بل المراد به السحاب المعنوى والحجاب الذى يحجب عن العلم به سبحانه كما قاله الحافظ ابن العربي والله اعلم - وعلى الثاني اى ان روى مقصورا بلفظ عمى فمعناه ما قاله الامام ابو بكر بن فورك انه كان وحده ولم يكن سواه

عله هذا توضيح كلام ابي القاسم السهيلي كما ذكره الشيخ الخضر الشنقيطي في استحالة المعية بالذات ص ٣٢٠ -

فنبّه العلامر بالعمى توسعا لاستحالة ان يرى ما هو عدم كما يستحيل ان يرى بالعمى فكانه قال انه لم يكن شئ سواه ولا فوق ولا تحت ولا هواء كذا فى مشكل الحديث ص۴۹

فائدة فى بيان الفرق بين المكان والجهة

اعلم ان المكان هو الموضع الذى يكون فيه الجوهر على قدره والجهة هى ذلك المكان لكن بقيد نسبته الى جزء خاص من شئ آخر فكل جهة مكان ولا عكس فالفراغ الذى انت فيه هو مكانك وباعتبار محاذاته لرأس شخص آخر هو جهة تسمى فوقا وباعتبار محاذاته لرجليه تسمى تحتا ولوجهه او ظهره او اقوى يديه او اضعفهما تسمى اماما وخلفا ويمينا وشمالا ۔ كذا فى الفرقان ص۲۲

ذكر ما تمسكت به المجسّمة فى اثبات المكان والجهة

مع الجواب عنه

عقد الامام الرازى فى كتابه اساس التقديس فصلاً ذكر فيه اوّلاً ما تمسكت به المجسمة بالقرآن والاخبار فى اثبات المكان والجهة لله سبحانه ثم اجاب عنها ثانيا على الترتيب فاردت ان الخص هذا الفصل وارى والله ان هذا الفصل لقول فصل وما هو بالهزل فاقول وبالله التوفيق ۔ قال الامام الرازى قدس الله سره تمسكوا فى ذلك بالقرآن والاخبار اما القرآن فمن عشرة اوجه ۔

الوجه الاوّل

التمسك بالآيات الست الواردة بلفظ الاستواء على العرش

الوجه الثانى

التمسك بالآيات المشتملة على لفظ الفوق وقد قال تعالے وهو القاهر عباده وهو الحكيم الخبير وقال وهو القاهر فوق عباده يرسل عليكم حفظة وقال ۔ يخافون ربهم من فوقهم ۔

الوجه الثالث

الآيات المشتملة على لفظ العلو كقوله تعالے وهو العلى الكبير ۔ وهو العلى العظيم ۔ سبح اسم ربك الاعلے ۔ الا ابتغاء وجه ربه الاعلے وايضا تواتر النقل فى قوله تعالے سبحان ربى الاعلى ۔

الوجه الرابع

الآيات المشتملة على لفظ العروج اليه والصعود قال تعالے تعرج الملائكة والروح اليه ۔ وقال ۔ اليه يصعد الكلم الطيب ۔

الوجه الخامس

الآيات المشتملة على لفظ الانزال والتنزيل قالوا وهي كثيرة تزيد على المأتين في حق القرآن المبين والوحي والملائكة المقربين والتوراة والانجيل -

الوجه السادس

الآيات المقرونة بحرف (الى) مع انها لانتهاء الغاية منها قوله تعالى الى ربها ناظرة - وذلك تقتضي انتهاء النظر اليه وقوله ثم الى ربكم ترجعون وقوله ثم الى المصير وقوله ارجعي الى ربك -

الوجه السابع

قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون والحجاب انما يصح في حق من يكون جسما وفي جهة حتى يصير محجوبا بسبب شئ آخر -

الوجه الثامن

الآيات الدالة على انه في السماء قال ءامنتم من في السماء وقال قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله -

الوجه التاسع

الآيات المشتملة على الرفع اليه قال تعالى في حق عيسى عليه السلام اني متوفيك ورافعك الي وقوله وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه -

الوجه العاشر

الآيات المشتملة على العندية كقوله ان الذين عند ربك وقوله عند مليك مقتدر وقوله رب ابن لي عندك بيتا في الجنة وقوله فالذين عند ربك وقوله ومن عنده لا يستكبرون فهذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن في اثبات الجهة لله تعالى قالوا والذي يدل على انها محكمة غير متشابهة انها في غاية الكثرة وقوة الدلالة فلو كانت من المتشابهات لتكلم فيها احد من الصحابة والتابعين وذكر وا تاويلاتها وحيث لم ينقل عن احد منهم ذلك علمنا انها محكمة لا متشابهة.

واما الاخبار فكثيرة

(الخبر الاول) ما رواه ابوداؤد في الرد على الجهمية والمعتزلة عن حسن بن محمد بن مطعم عن ابيه عن جده قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله هلكت الانفس وجاع العيال وهلكت

الاموال فاستسق لنا ربك فانا نستشفع بالله عليك و بك على الله فقال عليه السلام سبحان الله سبحان الله فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه اصحابه ثم قال ويحك اتدري ما الله شانه اعظم انه لا يستشفع به على احد انه لفوق سمواته على عرشه وانه عليه لهكذا واشار وقبب بيده مثل القبة عليه واشار ابو الازهر ايضا يئط به اطيط الرحل بالراكب ۔

الخبر الثانی

ما روی صاحب شرح السنة فی باب سعة رحمة الله تعالےٰ عن ابی هريرة عن النبی صلے الله عليه وسلم لما قضی الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتی سبقت غضبی ۔

الخبر الثالث

ما اخرج فی الصحيح عن عمر بن الحكم انه قال كنت عند النبی صلے الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان لی جارية كانت ترعی غنما فجئتها ففقدت شاة فسألتها فقالت اكلها الذئب فاسفت عليها فلطمت وجهها وعلی رقبة افاعتقها فقال لها رسول الله صلے الله عليه وسلم اين الله فقالت فی السماء فقال من انا قالت انت رسول الله فقال عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة ۔ فقالوا وهذا يدل علی النص الصريح من رسول الله صلے الله عليه وسلم بان الله فی السماء (و اما المعقول) فقد تقدم من قولهم انا نعلم بالضرورة ان كل موجودين فلابد ان يكون احدهما حالا فی الآخر او مباينا عنه بجهة من الجهات وتقدم الاستقصاء فی الجواب عنها وبالله التوفيق واما الوجوه المركبة من السمع والعقل فوجهان (الاول) قصة المعراج تدل علی ان المعبود مختص بجهة فوق وربما تمسكوا فی هذا المقام بقوله ثم دنا فتدلی فكان قاب قوسين او ادنی وهذا يدل علی ان ذلك الدنو بالجهة ثم قال فاوحیٰ الی عبده ما اوحیٰ وهذا يدل علی ان ذلك الدنو انما كان من الله تعالےٰ وهذا يدل علی انه مختص بجهة (الثانی) تمسكوا بقول فرعون يا هامان ابن لی صرحا لعلی ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الی اله موسیٰ ثم ان موسیٰ عليه السلام انكر عليه هذا الكلام فدلّ ذلك علی ان الاله فی السماء فهذه جملة ما يتمسكون به فی هذا الباب ۔

الجواب عن ذلك كله

اعلم ان لنا فی الجواب عن هذه الكلمات نوعان من الجواب ۔

النوع الاول (وهو الجواب الاجمالی)

ان نقول لكرامية انتم ساعدتمونا علی ان ظواهر القرآن وان دلت علی اثبات الاعضاء والجوارح لله تعالےٰ فانه يجب القطع بنفيها عن الله تعالےٰ والجزم بانه منزه عنها وما ذاك الا انه لما قامت الدلائل القطعية علی استحالة الاعضاء والجوارح علی الله تعالےٰ حسب بقطع

بتنزيه الله تعالے عنها ادا لجزم بان مراد الله تعالے من تلك الظواهر شئ آخر فكذا فی هذه المسئلة نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة فی انه تعالے يمتنع ان يكون مختصا بالمكان والجهة والحيز واذا كان الامر كذلك وجب القطع بان مراد الله تعالے من هذه الظواهر التی تمسكتم بها شئ آخر سوی اثبات الجهة لله تعالے وعند هذا نختار مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية انه ليس مراد الله تعالے من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالے فلا حاجة بنا بعد ذلك الی بيان مراد الله تعالے وهذا الطريق اسلم فی ذوق النظر وعن الشغب ابعد۔

النوع الثانی من الجواب وهو الجواب التفصيلی

ان نتكلم علے كل واحد من هذه الوجوه علے سبيل التفصيل

الجواب عن الوجه الاول

وهو التمسك بآيات الاستواء علے العرش۔ انه لا يجوز ان يكون مراد الله تعالے من ذلك الاستواء هو الاستقرار علے العرش ويدل عليه وجوه (الاول) ان ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور لبيان كمال قدرة الله تعالے وغاية عظمته فی الالوهية وكمال التصرف فان ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالے تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلی يدل علے انه تعالے غير مختص بشئ من الاحياز والجهات وان ما بعد هذه الآية وهو قوله تعالے له ما فی السموات وما فی الارض يدل علے ان كل ما فی جهة فوق او تحت فهو ملك الله تعالے ومملوك له فان السماء هو الذی فيه له سمو وفوقية وما فی الارض له تحتية فلو كان تعالی مختصا بجهة فوق لزم كونه مملوكا لنفسه فاذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد بقوله الرحمن علے العرش استوی هو كونه مستقرا علے العرش۔ (الثانی) ان الجالس علے العرش لا بد ان يكون الجزء الحاصل منه فی يمين العرش غير الحاصل منه فی يسار العرش فيلزم كونه فی نفسه مؤلفا ومركبا وذلك علے الله تعالے محال۔ (الثالث) قوله تعالے ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان العرش مكانا لمعبودهم لكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين الله العالم وذلك غير معقول لان الخالق هو الذی يحفظ المخلوق واما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله وعلے هذا التقدير يلزمهم ترك ظاهر الآية وحينئذ تخرج الآية عن كونها حجة۔ (الرابع) انه تعالی كان ولا عرش ولا مكان فلما خلق الخلق يستحيل ان يقال انه تعالی صار مستقرا علے العرش بعد ان لم يكن كذلك لانه تعالی قال ثم استوی علے العرش وكلمة ثم للتراخی (الخامس) ان ظاهر قوله تعالی ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله تعالی وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالی وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله ينفی كونه مستقرا علے العرش فليس تاويل هذه الآية اولی من تاويل غيرها من الآيات۔ واذا ثبت هذا ظهر انه ليس المراد من الاستواء الاستقرار فوجب ان يكون المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدرة وجريان الاحكام الالهية وهذا مستقيم علے قانون اللغة قال الشاعر ؎

قد استوی بشر علی العراق ❊ من غير سيف ودم مهراق

والذی يقرر ذلك ان الله تعالے انما انزل القرآن بحسب عرف اهل اللسان وعادتهم الا تری

انه تعالی قال وهو خادعهم - وقال - وهو اهون علیه وقال ومکروا ومکر الله وقال - الله یستهزئ بهم والمراد فی الکل انه تعالی یعاملهم معاملة الخادعین والماکرین والمستهزئین فکذا ههنا المراد من الاستواء علی العرش التدبیر بامر الملك والملکوت وخص العرش لانه اعظم المخلوقات والمراد انه یدبر امر کل الکون ویتصرف فی جمیع العالم -

الجواب عن الوجه الثانی

وهو التمسك بالآیات المشتملة علی ذکر الفوقیة فجوابه ان لفظ الفوق یستعمل فی المرتبة و القدرة کما قال تعالی فوق کل ذی علم علیم وانا فوقهم قاهرون - ید الله فوق ایدیهم فالمراد بالفوقیة فی هذه الآیات الفوقیة بالقهر والقدرة والسلطنة کما یدل علیه قوله تعالی وهو القاهر فوق عباده والفوقیة المقرونة بالقهر هو الفوقیة بالقدرة والمکنة لا بمعنی الجهة - وقال تعالی بعوضة فما فوقها ای ازید منها فی صفة الصغر والحقارة - وایضا ان الفوقیة الحاصلة بسبب الجهة لیست صفة المدح لان تلك الفوقیة حاصلة للجهة والحیز بعینها فلو کانت الفوقیة بالجهة صفة مدح لیلزم ان یکون الجهة افضل واکرم من الله تعالی -

الجواب عن الوجه الثالث

وهو التمسك بالآیات المشتملة علی لفظ العلو فجوابه ان لفظ العلو کما یستعمل فی العلو بسبب الجهة فقد یستعمل ایضا فی العلو بسبب القدرة فانه یقال السلطان اعلی من غیره ویکتب فی امثلة السلاطین الدیوان الاعلی ویقال لاوامرهم الامر الاعلی ویقال لمجالسهم المجلس الاعلی والمراد فی الکل العلو بمعنی القهر والقدرة لا بسبب المکان والجهة وایضا قال تعالی لموسی لا تخف انك انت الاعلی - وقال ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون وقال وکلمة الله هی العلیا وقال فرعون انا ربکم الاعلی والعلو فی هذه المواضع بمعنی العلو بالقدرة لا بمعنی العلو بالجهة فکذا فی الآیات قال تعالی سبح اسم ربك الاعلی فحکم بانه تعالی اعلی من کل ما سواه ویدخل فی ما سواه کل مکان وجهة فیکون اعلی من کل مکان وجهة - فثبت ان علوه لنفس ذاته لا بسبب الجهة وایضا لو کان له سبحانه جهة فوق لزم کونه متناهیا من جانب الفوق ولزم کون جانب الفوق - فوقه تعالی والله سبحانه غیر متناه وهو فوق الفوق فثبت ان علوه سبحانه بالقهر والغلبة لا بالحیز والجهة -

الجواب عن الوجه الرابع

وهو التمسك بالآیات المشتملة علی لفظ العروج کقوله تعالی یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه وقوله تعالی ذی المعارج تعرج الملائکة والروح فجوابه ان المعارج جمع معرج وهو المصعد ومنه قوله تعالی ومعارج علیها یظهرون ولیس فی هذه الآیات بیان ان تلك المعارج الاتی تمسکت مجسمتهم فی هذا الباب بل یجوز ان تکون تلك المعارج معارج نعم الله تعالی او معارج الملائکة او معارج الاهل

الثواب - واما قوله تعالے تعرج الملائكة والروح اليه فليس المراد من حرف الى فى قوله اليه المكان بل المراد انتهاء الامور الى مراده ونظيره قوله تعالے واليه يرجع الامر كله والمراد انتهاء اهل الثواب الى منازل العز والكرامة كقول ابراهيم انى ذاهب الى ربى -

الجواب عن الوجه الخامس

وهو التمسك بلفظ الانزال والتنزيل - فجوابه ان مذهب الخصم ان القرآن حروف واصوات فيكون الانتقال عليها محالا وكان اطلاق لفظ الانزال والتنزيل عليها مجازا بالاتفاق فلم يجز التمسك به -

الجواب عن الوجه السادس

وهو التمسك بصيغة الى كما حكى الله تعالے عن الخليل عليه السلام انى ذاهب الى ربى - فجوابه انه ليس المراد منه القرب بالجهة بل المراد به الانتهاء الى دار الجزاء والمثوبة -

الجواب عن الوجه السابع

وهو التمسك بمثل قوله تعالے ءامنتم من فى السماء فجوابه انه لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها بدليل قوله تعالے وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فظاهره يقتضى ان المراد بكونه فى السماء وبكونه فى الارض معنى واحد لكن كونه فى الارض ليس بمعنى الاستقرار فكذلك كونه فى السماء يجب ان لا يكون بمعنى الاستقرار فلا بد ان يكون المراد ءامنتم من فى السماء ملكه وملكوته وخص السماء بالذكر لانها اعظم من الارض تفخيما للشان

الجواب عن الوجه الثامن

وهو التمسك بلفظ الحجاب فجوابه انه لا يجوز ان يكون المراد من الحجاب عدم الرؤية وذلك بان الحجاب يقتضى المنع من الرؤية فكان اطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازا من اطلاق السبب على المسبب

الجواب عن الوجه التاسع

وهو التمسك بالآيات المشتملة على الرفع كقوله تعالے بل رفعه الله اليه وقوله والعمل الصالح يرفعه فجوابه ان المراد رفعه الى دار كرامته ورفعه الى موضع رفعته - واما رفع العمل الصالح فهو رفع معنوى بلا شبهة فان المراد به رفعه الى درجة القبول ومنه قوله تعالے والسابقون السابقون اولئك المقربون -

الجواب عن الوجه العاشر

وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العندية فجوابه انه لا يجوز ان يكون المراد بالعندية الحيز والجهة بل المراد به الشرف والكرامة والدليل عليه قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى وقوله انا عند ظن عبدى بى - فليس المراد بهذه العندية عندية الجهة بل عندية القرب

والكرامة كذا ههنا كقوله تعالى وان له عندنا لزلفى وحسن مآب - الى ههنا تم الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها من القرآن في اثبات الجهة لله تعالى وبالله التوفيق -

واما الجواب عن الاخبار فهي هذه

(الجواب عن الخبر الاول) وهو ما ورد فيه وانه يئط به كجوابه ان معناه انه يعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به لان اطيط الرحل بالراكب يكون لقوة ما فوقه وعجزه عن احتماله فهو عليه السلام قرب بهذا التمثيل من عظمة الله تعالى وارتفاع عرشه ليعلم المخاطب انه تعالى اجل واعلى من ان يجعل شبيها لاحد من خلقه -

واما الجواب عن الخبر الثاني

وهو قوله صلى الله عليه وسلم لما قضى الله الخلق كتب عنده كتابا فهو عنده فوق العرش فالجواب عنه ما تقدم من لفظ عند في القرآن يعني ان المراد بلفظ عند عندية القرب والشرف والمكانة -

واما الجواب عن الخبر الثالث

فهو ان لفظ اين كما يجعل سؤالا عن المكان فقد يجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة فيقال اين فلان من فلان فلعل السؤال كان عن المنزلة واشارت بها الى السماء اى هو رفيع القدر جدا وانما اكتفى منها بتلك الاشارة لقصور عقلها وقلة فهمها وهذا الجواب يصح ان يكون جوابا عن تمسكهم بالخبر الثاني وهو لفظ عند يذكر لبيان المنزلة والدرجة -

حديث الاين

ومن هذا الباب ايضا ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم اين كان ربنا قبل ان يخلق السماء فقال عليه السلام في عماء ما تحته هواء وفوقه هواء وهذا يروى على وجهين (احدهما) بالمد وهو السحاب الرقيق (والثاني) بالقصر فاذا روي مقصورا كان المعنى انه تعالى كان وحده ولم يكن معه غيره وشبه العدم بالعمى فكانه قال لم يكن شيء سواه لا فوق ولا تحت ولا شمال ولا يمين فيرجع الى حديث عمران بن حصين قال اخبرنا عن اول هذا الامر قال كان ولم يكن معه شيء -

(قلت) وان كانت الرواية بالمد اى العماء بمعنى السحاب الرقيق فهو يرجع الى قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام وقوله عز وجل أأمنتم من في السماء وذلك باعتبار الملك والقهر والغلبة دون المكان والجهة كما تقدم -

واما قصة المعراج فالمقصود انه يريه الله تعالى انواع مخلوقاته في العالم العلوي والعالم السفلي لتكون مشاهدته للدلائل اكثر فتصير نفسه اقوى واكمل كما ورد في حق الخليل عليه السلام وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين واما قوله ثم دنا فتدلى فالجواب عنه ان هذا الدنو دنو المنزلة والكرامة وقيل المراد دنوه صلى الله عليه وسلم من جبريل كما قال تعالى في آية اخرى ولقد رآه بالافق

المبين فلا اشكال حينئذٍ (واما الجواب) عن التمسك بقول فرعون يا هامان ابن لى فهو ان هذا الكلام لفرعون وهو معارض بان موسى عليه السلام لم يقل الرب فى السماء بل قال رب السماء ثم ان فرعون كان ظن فيه ان الاله مستقر فى السماء فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة وبالله التوفيق انتهى كلام الامام الرازى ملخصا ومختصرا قدس الله روحه ونور ضريحه آمين يارب العالمين۔

قال الامام البيهقى (بعد ماسرد الآيات والاحاديث الدالة على الاستواء والعلو والفوقية والنزول) وفى الجملة يجب ان يعلم ان استواء الله سبحانه ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار فى مكان ولا مماسة شئ من خلقه لكنه مستو على عرشه كما اخبر بلا كيف بلا اين بائن من جميع خلقه وان اتيانه ليس باتيان عن مكان الى مكان وان مجيئه ليس بحركة وان نزوله ليس بنقلة وان نفسه ليس بجسم وان وجهه ليس بصورة وان يده ليست بجارحة وان عينه ليست بحدقة وانما هذه اوصاف جاء بها التوقيف فقلنا بها ونفينا عنها التكييف فقد قال تعالى ليس كمثله شئ وقال۔ ولم يكن له كفوا احد۔ وقال هل تعلم له سميا۔ كذا فى كتاب الاعتقاد ص٤٢

ذكر حديث الحبل

قال الامام البيهقى (والذى روى من قوله صلى الله عليه وسلم والذى نفس محمد بيده لو انكم دليتم احدكم بحبل الى الارض السابعة لهبط على الله تبارك وتعالى ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاول والآخر والظاهر والباطن ففى هذا الحديث اشارة الى نفى المكان عن الله تعالى وان العبد اينما كان فهو فى القرب والبعد من الله تعالى سواء وانه الظاهر فيصح ادراكه بالادلة وانه الباطن فلا يصح ادراكه بالكون فى مكان واستدل بعض اصحابنا فى نفى المكان عنه بقول النبى صلى الله عليه وسلم انت الظاهر فليس فوقك شئ وانت الباطن فليس دونك شئ فاذا لم يكن فوقه شئ ولا دونه شئ لم يكن فى مكان كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص٣٠٢۔

والمقصود من الخبر بيان ان علمه وقدرته وسلطانه محيط بما فى السماء والارض وان العلو والسفل وفوق وتحت كله بالنسبة الى علمه سواء لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء قد احاط بكل شئ علما۔ قوله فان الله يتقلبها بيمينه قال الكرمانى ذكر اليمين لان معناه حسن القبول فان العادة جارية بان تصان اليمين عن مس الاشياء الدنيئة وليس فيما يضاف اليه تعالى من صفة اليد شمال لانها محل الضعف والنقص وقد روى كلتا يديه يمين

وليس معنى اليد الجارحة وانما

هو صفة جاء بها التوقيف

فنطلقها ولا تكيفها وننتهى

حيث انتهى

التوقيف

(ل ف)

بَابُ قولِ اللهِ تعالىٰ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

المقصود من هذا الباب بيان ان لقاء الله تعالى ورويته لاهل الجنة حق وصدق مع كونه تعالى منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار بخلق قوة الادراك في الباصرة من غير تحيز ومقابلة ولا مواجهة ولا مسامتة وهو مذهب اهل السنة والجماعة كافة وانكره المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة ولهم في ذلك دلائل فاسدة بل اوهام كاسدة واحتج الامام البخاري بهذه الآية والاحاديث على ان العبد يرى ربه يوم القيامة - والعبد قد رأى ربه تعالى حين اخرج من صلب ابيه آدم عليه السلام عندما اخذ منه الميثاق الست بربكم فرؤية المعبود الحق هي بداية العبد وهي نهايته قال الامام ابوبكر الباقلاني[1] اعلم ان اهل السنة والجماعة جوزوا الرؤية على الله تعالى بلا خلاف بينهم على الجملة وانما وقع الخلاف بينهم هل يكون ذلك ويجوز في الدنيا ام ذلك في الآخرة خاصة فكل الصحابة اجمعوا ومن بعدهم من اهل السنة والجماعة ان الله تعالى يرى في الجنة يراه المؤمنون بلا خلاف في ذلك واختلف الصحابة في الرسول عليه السلام هل رآه ليلة المعراج بالقلب او بعيني الرأس على قولين فكانت الصديقة عائشة رضي الله عنها في جماعة من الصحابة يقولون رآه بقلبه دون عيني رأسه وكان ابن عباس رضي الله عنهما في جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يقولون انه صلى الله عليه وسلم رآه ليلة المعراج بعيني راسه ونحن نقول بقول ابن عباس رضي الله عنهما فاذا تقرر هذا فان المعتزلة والنجارية والجهمية والروافض والخوارج الكل منهم ينكرون الرؤية ولا يجوز ونها بوجه حتى قالوا ولا يرى ولا يرى هو نفسه - والدليل على جوازها من حيث العقل سؤال موسى عليه الصلوة والسلام حيث قال رب ارني انظر اليك وهذا السؤال انما كان من موسى عليه السلام بعد النبوة والبعثة والرسالة لان الله تعالى قال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك - ولا يخلو هذا السؤال بعد النبوة والكمال من احد اربعة اوجه اما ان يكون سأل بعد علمه بجوازها على ربه او مع علمه باستحالتها على ربه او سألها وهو شاك في ذلك او سألها وهو ذاهل العقل لا يتفهم شيئا - فلا يجوز ان يكون سأل ذلك مع علمه بانه يستحيل على ربه لان من المحال ان يسأل النبي الكريم ربه ما يستحيل في حقه سبحانه وتعالى ولا يجوز ان يكون سأل ذلك وهو شاك جاهل حكم هذه المسئلة وذاهل لا يدري لان هذه المسئلة من مسائل اصول الدين وكيف يجوز على النبي الكريم عليه السلام الشك او الذهول او غفلة القلب عنها

ذكر الخلاف في الصحابة

اقامة الدليل على امكان الرؤية

---

[1] نهاية الاقدام ص ٣٥٦ و اصول الدين والاتحاف ص ١١٢/٢ - [2] قال البزدوي فموسى عليه السلام اعتقد ان الله جائز الرؤية والله تعالى لم يرد عليه اعتقاده بل قال لن تراني فقوله لن تراني تقرير لاعتقاده فان من قال ارني جاريتك فقال صاحب الجارية لن تراها فيكون ذلك تقريرا منه انها جائزة الرؤية - وكلمة لن في الاصل لتاكيد النفي لا للتابيد وان سلم انها للتابيد فالمراد به تابيد الدنيا لا تابيد الاخرة ملخص من كلام البزدوي في اصول الدين ص ٧٩ مع زيادة يسيرة من المؤلف -

واذا ابطل جميع ذلك لم يبق الا انه عليه السلام سأل ذلك وهو معتقد جواز الرؤية عليه سبحانه وتعالى فاذا اعتقد النبي الكريم جواز الرؤية لم يخل من ان يكون مصيبا او مخطئا ولا يجوز ان يخطئ النبي الكريم في اعتقاده فلم يبق الا انه اصاب وهذا التقرير لا مخرج للمخالف عنه بوجه ولا سبب فافهمه (فان قيل)[صله] اليس قد قال الله تعالى لن تراني - فنص على انه لا سبيل الى ما سأله (فالجواب من وجهين (احدهما) ان هذا لا يمنع من جواز الرؤية لان قوله لن تراني انما تضمن عدم وجود الرؤية عند السؤال لا استحالة الرؤية على ما قررنا ولو اراد استحالة الرؤية لقال لن يجوز ان تراني وقد لا يوجد الشئ ولا يدل على استحالته الا ترى ان احدا لو سأل نبي زمانه ان يسأل ربه ان يرزقه ولدا فسأل نبي ذلك الزمان فاوحى الله تعالى لن يرزق هذا السائل ولدا هل يدل ذلك على انه لا يجوز وجود الولد في حق هذا السائل ويستحيل بل هو جائز وان منع من وجوده عقب السؤال - على ان حرف لن لا يقتضي عدم جواز الرؤية في الدنيا والآخرة ولو قرن بابدا الا ترى انه تعالى قال في حق اليهود ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم - يعني الموت ولم يقتض ذلك ان لا يتمنوه في الدنيا والآخرة لانه اخبر تعالى انهم يتمنون الموت في النار بقوله - ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك يعنون الموت فاذا كان حرف لن مع اقتران ابدا به لا يقتضي نفي ذلك في الدنيا والآخرة فكيف به اذا لم يقرن به ابدا - وايضا الجواب يجوز فيه الاستثناء بان كان يقول لن تراني في الدنيا ولن تراني الى وقت كذا وكذا كما قال اخو يوسف عليه السلام فلن ابرح الارض - ثم استثنى حتى يأذن لي ابي او يحكم الله لي - فصح ان حرف لن لا يحيل عليه جواز الرؤية وانما توجب ان لا توجد الرؤية في هذا الوقت دون جوازها فصح ما قلناه -

والجواب الثاني

ان الله تعالى علق جواز الرؤية على امر يجوز ان يوجد وهو استقرار الجبل ولو كانت مستحيلة لما علقها على امر جائز فلما كان استقرار الجبل من الجائز دل على ان الرؤية جائزة -

(فان قيل) اليس قد قال موسى عليه السلام تبت اليك قالوا والتوبة انما تكون من الخطأ - فلما علم عليه السلام انه اخطأ تاب -

فالجواب من اوجه

(احدها) ان موسى عليه السلام لما رأى عظيم الآية جعل الجبل دكا وصعوقه قال على جاري

[صله] قال الاستاذ عبد القاهر البغدادي فان قيل فقوله لن تراني يدل على نفي الرؤية ابدا لان حرف لن على التابيد قيل هو على تابيد النفي في الدنيا لا تراه قال تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ثم قال ولن يتمنوه ابدا يعني في الدنيا لان الكافر يتمنى في الآخرة الموت ليتخلص به من العذاب كذا في كتابه اصول الدين ص٩٩ والحاصل انه تعالى قال تعالى في حق اليهود ولن يتمنوه ابدا وهم يتمنونه في النار للتخلص من عذابها ١٢

العادة من القول عند الفزع تبت اليك وان لم يكن سؤاله مستحيلا وهذا كما ان الواحد منا اذا سمع صوت الرعد العظيم او رأى الظلمة العظيمة او امرا هائلا فزع عند ذلك الى التوبة والاستغفار وان لم يكن منه قبل ذلك معصية او سؤال مستحيل (وجواب آخر) وهو انه يحتمل ان موسى عليه السلام ذكر عند هول ما رأى فيه النفس فجدد التوبة منها واكدها وان لم يكن منه في هذه الحالة ذنب يتاب منه۔ (جواب آخر) يحتمل ان يكون تبت اليك للشدة التي اصابته عند سؤال الرؤية وان كانت الرؤية جائزة كما ان الواحد منا اذا ركب البحر وناله شدة وخوف من هوله او مواجه او سافر فلقي في سفره ما اتعبه وشق عليه يقول انا تائب من ركوب البحر ومن السفر وان كان ركوب البحر والسفر جائزا غير محرم ولا مستحيل وكذلك مسألتنا مثله (جواب آخر) يحتمل ان يكون قال تبت اليك من ان اسأل مثل هذا الامر العظيم الجليل قبل الاستئذان فيه حتى يؤذن لي في السؤال ولهذا قيل عن موسى عليه السلام انه تأدب بعد ذلك فقال يا رب اسألك في جميع اموري قال نعم يا موسى سالني في جميع امورك حتى ملح عجين اهلك (جواب آخر) وهو ان موسى عليه السلام كانت ارادته وهمته تعجيل الرؤية له في الدنيا قبل الآخرة وكان مراد الله تاخير الرؤية له الى الآخرة وان لا يتقدم على نبينا صلى الله عليه وسلم في الرؤية فكانه قال تبت عن مرادي وهمتي الى مرادك وهذا صحيح لان التوبة هي الرجوع فكانه رجع عن مراده الى مراد ربه تعالى فاعلم ذلك كذا في الانصاف من ص١٥٦ الى ص١٥٩

اقامة الدليل على وقوع الرؤية في الآخرة لاهل الجنة

وقال الامام ابو بكر الباقلاني۔ والدليل على ثبوتها (اي وقوع الرؤية في الآخرة) من طريق الكتاب والسنة قوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام۔ واللقاء اذا قرن بالتحية لا يقتضي الا الرؤية۔ وايضا قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال ابو بكر الصديق الزيادة النظر الى وجهه الكريم وقد ذكر مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمراد بقوله ناضرة انها مشرقة والمراد بقوله الى ربها ناظرة انها لربها رائية لان النظر اذا عدي بكلمة الى اقتضى الرؤية نصا كقوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك وقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت (كذا في الانصاف ص٢٤) وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون۔ والحجب[1] للكفار عن رؤيته عذاب فدال على ان المؤمنين

---

[1] قال الامام البزدوي فموسى عليه السلام تاب عن السؤال لا عن الاعتقاد فان الله تعالى رد عليه السؤال لا الاعتقاد ولانه سأل الرؤية في غير وقته على ان العادة بين الناس انهم متى رأوا فزعا يتوبون الى الله تعالى خوفا من البلاء من غير ذنب سبق منهم كذا في اصول الدين ص٨٠ ۔

[2] فلما حجب اولئك في حال السخط دل على ان المؤمنين يرونه في حال الرضا والا لم يكن بينهما فرق

لمعة الاعتقاد

لابن

قدامة

غير محجوبين ولا يعذبون بعذاب الحجاب (وايضا) ان الصحابة سألوا الرسول عليه السلام هل نرى ربنا فقال نعم. ولا يجوز ان يكون سؤالهم هل نعلم ربنا او يعلمنا ربنا فبطل قول من يحمل الرؤية على العلم ولهذا اجاب صلى الله عليه وسلم سترونه عيانا كما ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب لا تضامون في رؤيته يعني لا تشكون في رؤيته كما لا تشكون من راى القمر والشمس تشبيه الرؤية بالرؤية في نفي الشك عن الرائي وليس بتشبيه المرئي بالمرئي[1] فاعلم ذلك ويدل على ذلك ايضا قوله عليه الصلاة والسلام في دعائه اللهم اني اسألك لذة النظر الى وجهك والشوق الى لقائك فلو كانت مستحيلة لما سألها صلى الله عليه وسلم فلما سألها دل على الجواز وبطل ما قال اهل العناد وبالله التوفيق كذا في الانصاف صـ١٦١ ـ

(فان قيل) اذا كان مرئيا فخبرونا ما هو (قيل لهم) ان اردتم بقولهم ما هو اي ما صورته وجنسه وطوله وعرضه الى غير ذلك مما لا يجوز عليه فليس بذي صورة ولا جنس ولا طول ولا عرض وقد قدمنا الادلة على انه لا يشبه خلقه ولا يشبهونه ـ وان اردتم بقولكم ما هو ما اسمه فاسمه الله ـ الرحمن ـ الرحيم الحي ـ القيوم ـ وان اردتم بقولكم ما هو صنعه ـ فصنعه العدل والاحسان والانعام والسموات والارض وجميع ما بينهما ـ وان اردتم بقولكم ما هو ما الدلالة على وجوده فالدلالة على وجوده جميع ما نراه ونشاهده من محكم فعله وعجيب تدابيره وان اردتم بقولكم ما هو اي اشيروا الينا اليه حتى نراه وكما انه لا تصح الا في المسجد (فان قيل) فاذا كان مرئيا فكيف هو (قيل) لهم ان اردتم بقولكم كيف هو على اي تركيب او على اي صورة هو او على اي جنس هو فلا تركيب له ولا صورة ولا جنس فنخبركم عن ذلك وان اردتم بقولكم كيف هو وعلى اي صفة هو فهو قديم حي عالم قادر متكلم سميع بصير مريد وان اردتم بقولكم كيف هو ـ كيف صنعه الى خلقه فصنعه اليهم الاحسان والعدل والتفضل والامتنان (فان قيل) فاذا كان مرئيا فاين هو (قيل لهم) ان اردتم اين هو في وصف المنزلة والرفعة والجلال فهو كما وصف نفسه بقوله وهو القاهر فوق عباده وبقوله الرحمن على العرش استوى ـ وبقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ـ وبقوله ان ربك لبالمرصاد قيل لهم الاين سوال عن مكان وليس هو مما يحويه مكان لما قدمنا من الحجج والبراهين بحمد الله الملك المنان وحسبي الله ونعم الوكيل كذا في الانصاف صـ١٦٧ ـ

قيل سئل بعض اهل التحقيق عن الله عز وجل ما هو فقال اله واحد فقيل له كيف هو فقال ملك قادر فقيل له اين هو فقال بالمرصاد فقال السائل ليس عن هذا سألت فقال الذي اجبتك به هو صفة الحق فاما غيره فصفة المخلوق واراد بذلك ان يسأله عن التكييف والتحديد والتمثيل وذلك صفة المخلوق لا صفة الخالق وان المتفكر اذا تفكر في خلق السموات والارض وخلق نفسه وعجائب صنعه كله اداه ذلك الى صحيح التوحيد لانه يعلم بذلك انه لا بد لهذه المصنوعات من صانع قادر عليم حكيم ـ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ـ كذا في الانصاف صـ١٦٧ ـ قال صدر الاسلام البزدوي رحمه الله تعالى واما قوله تعالى لا تدركه الابصار فقد قال بعض اهل السنة والجماعة انه لا يدرك ولكن يرى وبه قال عبد الله بن سعيد القطان والشيخ ابو منصور

---

[1] يعني انه تشبيه للرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي فان الله تعالى لا شبيه له ولا نظير لمعة الاعتقاد صـ كذا في

ان قيل قلت فلما لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير ـ

الماتريدي وقالوا الادراك يقتضي الاحاطة واستدلوا بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار كذا في اصول الدين ص۸۹ - قال ابن قتيبة لما علم موسى عليه السلام ان الله يُرى يوم القيامة سأل الله ان يجعل له في الدنيا ما اجّله لانبياءه واولياءه يوم القيامة فقال لن تراني يعني في الدنيا ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني - اعلمه ان الجبل لا يقوم لتجليه حتى يصير دكا وان الجبال اذا ضعفت عن احتمال ذلك فابن آدم احرى ان يكون اضعف الى ان يعطيه الله يوم القيامة ما يقوى به على النظر ويكشف عن نظره الغطاء الذي كان في الدنيا فيصير بعد الكلال حديدا والتجلي هو الظهور ومنه جلوت المرآة والسيف اذا اظهرتهما من الصدأ وجلوت العروس اذا ابرزتها - كذا في الاختلاف في اللفظ ص۳۵

ذكر الاتيان والمجيئ

قوله فياتيهم الله عز وجل اسناد الاتيان اليه تعالى مجاز عن التجلي وقيل مجاز عن رؤيتهم اياه لان الاتيان الى الشخص مستلزم لرؤيته وقال عياض اي ياتيهم بعض ملائكته وهذا آخر امتحان المؤمنين - كذا في عمدة القاري -

قال صدر الاسلام البزدوي المراد بالاتيان ظهور آثار قدرته وقهره فان الاتيان حقيقة للظهور لا للانتقال كما زعموا ولهذا يستعمل في الصفات والاجسام ويقال جاء المرض وجاءت الصحة كذا في اصول الدين - اعلم انه قد ورد اسناد الاتيان الى الله عز وجل في الآيات والاحاديث اما الآيات فمنها قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وقوله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا - وقوله تعالى وجاء ربك وغيرها والاحاديث اكثر من ان تحصر فاجمع العقلاء على ان الله تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الجواهر والاجسام من الحركة والسكون والزوال والانتقال والتغير ولا تحويه الامكنة ولا تحيط به الازمنة فلا بد ان يكون اتيانه منزها عن مثل الاتيان والمجيئ الذي يكون في الاجسام فهو اما مجاز عن التجلي او المراد به اتيان امر الله وبأسه او ظهور آثار قدرته وقهره فان حقيقته للظهور لا للانتقال قال ابن حزم[1] روينا عن الامام احمد في قوله تعالى وجاء ربك انما معناه وجاء امر ربك كقوله تعالى هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي امر ربك والقرآن يفسر بعضه بعضا وهكذا نقله ابن الجوزي في تفسيره زاد المسير وقال البيهقي في مناقب احمد انبأنا الحاكم ثنا ابو عمرو بن السماك ثنا حنبل بن اسحاق قال سمعت عمي ابا عبد الله يعني احمد يقول احتجوا يومئذ يعني يوم نوظر في دار امير المؤمنين فقالوا تجيئ سورة البقرة يوم القيامة وتجيئ سورة تبارك فقلت لهم انما هو الثواب قال الله تعالى وجاء ربك انما ياتي قدرته وانما القرآن امثال ومواعظ قال البيهقي وفيه دليل على انه كان لا يعتقد في المجيئ الذي ورد به الكتاب والنزول الذي وردت به السنة انتقالا عن مكان الى مكان كمجيئ ذوات الاجسام ونزولها وانما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته فانهم لما زعموا ان القرآن لو كان كلام الله وصفة من صفات ذاته لم يجز عليه المجيئ والاتيان فاجابهم ابو عبد الله بانه انما يجيئ ثواب قراءته التي يريد اظهارها يومئذ فعبر عن اظهاره اياها بمجيئه - اه

---

[1] انظر ص۱۷۳ من كتاب الفصل - وانظر ص۵ من كتاب دفع شبه من شبه - ۱۲

وقال ابن فورك: قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف معناه الاستئصال في المهلاك والله هارد ارسال العذاب وقوله سبحانه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام معناه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بالعذاب في ظلل من الغمام فهذا فعل عن الله وسماه اتيانا كذا في مشكل الحديث ص١٣ـ وانما خص الغمام بحلية العذاب لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير كما قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ـ

قال الامام البيهقي قال الله عز وجل هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وفي بعض القراءات هل ينظرون الا ان ياتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام وهي كقوله تعالى يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا ـ

(قلت) فصح بهذا التفسير ان الغمام انما هو مكان الملائكة ومركبهم وان الله تعالى لا مكان له ولا مركب واما الاتيان والمجيئ فعلى قول ابي الحسن الاشعري رضي الله عنه يحدث الله يوم القيامة فعلا يسميه اتيانا ومجيئا لا بان يتحرك او ينتقل فان الحركة والسكون والانتقال والاستقرار من صفات الاجسام والله تعالى احد صمد ليس كمثله شئ وهذا كقوله عز وجل فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ولم يرد به اتيانا من حيث النقلة وانما اراد احداث الفعل الذي به خرب بنيانهم وخر عليهم السقف من فوقهم فسمي ذلك الفعل اتيانا وهكذا قال في اخبار النزول ان المراد به فعل يحدثه الله عز وجل في السماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولا بلا حركة ولا نقلة ـ تعالى الله عن صفات المخلوقين كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٤٤٨ ـ

وقال ابن حزم ان النزول انما هو فعل يفعله الله تعالى في السماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء وان تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين وهذا معهود في اللغة نزل فلان عن حقه بمعنى وهبه لي وتطول به علي ومن البرهان على انه صفة فعل لا صفة ذات ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علق التنزل المذكور بوقت معلوم فصح انه فعل محدث في ذلك الوقت مفعول حينئذ كذا في كتاب الفصل ص١٧٢ ج٢

ذكر الصورة

قد ورد ذكر الصورة في الاحاديث واتفقت عقيدة المسلمين على انه سبحانه لا تجوز عليه الصورة التي هي هيئة وتاليف وشكل وتخطيط فان ذلك من صفات الاجسام والله سبحانه منزه عن ذلك فالمشبهة حملوا لفظ الصورة على الظاهر المتعارف واهل السنة والجماعة حملوه على معنى الصفة بما يليق بشانه تعالى لاستحالة كون الباري مصورا بالصورة والهيئة والتركيب والحد والنهاية ـ

قوله فياتيهم الله في صورته التي يعرفونها اي يتجلى لهم الله على الصفة التي عرفوه بها كذا في العيني ص٥٥٨ ويحتمل ان يكون هذا اشارة الى ما عرفوه حين اخرج ذرية آدم من

صلبه فانساهم ذلك فى الدنيا ثم يذكرهم بها فى الآخرة فاشار بهذا الى الرؤية السابقة حين اخرجهم من صلب ابيهم آدم عليه السلام كذا فى الفتح ص٣٥٨ ج ١٣۔

فاشار بهذا الى الرؤية السابقة حين اخرجهم من صلب ابيهم آدم عليه الصلاة والسلام وانما حجبهم عن الرؤية فى الكرة الاولى حتى قالوا هذا مكاننا حتى ياتينا ربنا من اجل من معهم من المنافقين الذين لا يستحقون الرؤية وهم عن ربهم محجوبون فلما تميزوا عنهم ارتفع عنهم الحجب فقالوا عندما رأوه انت ربنا كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص٢١٨۔

قال ابن بطال تمسك بهذا الحديث المجسمة فاثبتوا لله صورة ولا حجة لهم فيه لاحتمال ان يكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلا على معرفته كما يسمى الدليل والعلامة صورة كما تقول صورة حديثك كذا وصورة الامر كذا والحديث والامر لا صورة لهما حقيقة وقيل المراد بالصورة الصفة واليه ميل البيهقى واجاز الخطابى ان يكون الكلام خرج على وجه المشاكلة لما تقدم من ذكر الشمس والقمر والطواغيت كذا فى الفتح ص٣٥٧ ج١٣ ۔

وكذا احتجت المجسمة لاثبات الصورة له سبحانه بما سيأتى فى هذا الباب من حديث ابى سعيد الخدرى وفيه فياتيهم الجبار فى صورة غير صورته التى رأوه فيها اول مرة الحديث فالصورة فى هذا الحديث ايضا بمعنى الصفة كما تقدم لان الصورة تختلف وتتطور وتتغير وهذا محال فى حقه سبحانه لاستحالة ان يكون الحق سبحانه على صور كثيرة يجهلونه مرة ويعرفونه مرة اخرى ومعاذ الله ان تختلف اشكاله وصوره وهيئاته ۔ انظر ص٢٢ من مشكل الحديث للامام ابن فورك رح۔

حديث آخر فى الصورة

روى البخارى ومسلم فى الصحيحين من حديث ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق الله تعالى آدم على صورته وهو حديث معروف ۔ قال ابن الجوزى وفى معنى ذلك قولان احدهما ان اضافتها اليه اضافة تشريف وتخصيص كقوله تعالى ان طهرا بيتى للطائفين ۔ والعاكفين وقوله تعالى ونفخت فيه من روحى ونحو قوله تعالى ناقة الله فانها اضافة تخصيص وتشريف يفيد التحذير والردع عن التعرض لها

والثانى ان[١] الصورة بمعنى الصفة تقول هذا صورة هذا الامر اى صفته ويكون خلق آدم على صفته من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة فميزه بذلك عن جميع الحيوانات ثم ميزه على الملائكة بصفة التعالى حين اسجدهم له والصورة ههنا معنوية لا صورة تخاطيط وقد ذهب ابو محمد بن قتيبة فى هذا الحديث الى مذهب قبيح فقال لله صورة لا كالصور فخلق آدم عليها وهذا تخليط وتهافت لان معنى كلامه ان صورة آدم كصورة الحق تعالى وقال القاضى ابو يعلى يطلق على الحق تعالى تسمية الصورة لا كالصور كما اطلقنا اسم ذاته وهذا تخليط لان الذات بمعنى شئ واما الصورة فهى هيئة وتخاطيط وتآليف

---

[١] وهكذا قال ابن فورك وغيره من الاشعرية كذا فى كتاب الفصل لابن حزم ص١٦٨ ج ٢۔

ويفتقر الى مصوّر ومؤلّف وقول القائل لا كالصور نقض لما قاله وصار بمثابة من يقول جسم لا كالاجسام فان الجسم ما كان مؤلفا فاذا قال لا كالاجسام نقض ما قال كذا في دفع شبهة التشبيه ص٢٨ وص١٩ وكذا في دفع شبهة من شبه وتمرد ص١٢ -

وقال الامام ابوبكر بن فورك اعلم ان بعض اصحابنا المتكلمين في تاويل هذا الخبر حاد عن وجه الصواب وسلك طريق الخطأ والمحال فيه وهو ابن قتيبة توهما انه مستمسك بظاهره غير تارك له فقال ان الله عز وجل صورة لا كالصور كما انه شئ لا كالاشياء فاثبت لله تعالى صورة قديمة زعم انها لا كالصور وان الله خلق آدم على تلك الصورة وهذا اجهل من قائله وتوغل في تشبيه الله تعالى بخلقه والعجب منه انه تأول الخبر ثم زعم ان لله صورة لا كالصور ثم قال ان آدم مخلوق على تلك الصورة وهذا كلام متهافت يدافع اوله آخره وذلك ان قوله لا كالصور ينقض قوله ان الله خلق آدم عليها لان المفهوم من قول القائل فعلت هذا على صورة هذا اى ماثلته به واحتذيت فى فعله به وهذا يوجب ان صورة آدم عليه السلام كصورته جل ثناءه ويمنع تاويله ان الصورة لا كالصور وليت شعرى الى اى وجه ذهب فى اضافة الصورة الى الله عز وجل - اراد به اثبات الرب تعالى مصور الصورة لا تشبه الصور ام اثبا انه مصورا بامثال هذه الصور ام اراد به ان له هيئة مخصوصة وصورة معينة معلومة ام رجع بذلك الى اثبات صفة له سماها صورة لا على معنى وجه الهيئة والتاليف وليس يخلو ما ذهب اليه من هذه الاقسام وكل ذلك فاسد لا يليق بالله عز وجل لا تقتضاءه ان يكون مؤلفا مركبا ذا احد ونهاية وبعض وغاية وكل ذلك يؤدى الى القول بنفيه تعالى ولا معنى لحمل ذلك على صفة طريقها السمع على نحو ما قلنا في اليد والعين لخلو الكلام من فائدة لو حمل على ذلك فقد بان خطأ هذا القائل وعدوله عن وجه الصواب فى تاويله اھ كذا فى مشكل الحديث ص١٣ وص١٤ -

وقال الامام الغزالى - ليس الانسان عبارة عن هذه البنية بل هو موجود ليس بجسم والا بجسمانى ولا تعلق له بهذا البدن الا على سبيل التدبير والتصرف فقوله عليه الصلاة والسلام ان الله خلق آدم على صورته اى ان نسبة ذات آدم عليه السلام الى هذا البدن كنسبة البارى تعالى الى العالم من حيث ان كل واحد منهما غير حال فى هذا الجسم وان كان مؤثرا فيه بالتصرف والتدبير والله اعلم كذا فى اساس التقديس ص٨٧ للامام الرازى قال الامام البيهقى رح اما ذكر الصورة فى هذه القصة فان الذى يجب علينا وعلى كل مسلم ان يعلمه ان ربنا ليس بذى صورة ولا هيئة فان الصورة تقتضى الكيفية وهى عن الله وعن صفاته منفية وقد يتاؤل معناها على وجهين - (**احدهما**) ان يكون الصورة بمعنى الصفة كقول القائل صورة الامر كذا وكذا اى يريد صفته فتوضع الصورة موضع الصفة (**والوجه الآخر**) ان المذكورات من المعبودات فى اول الحديث انما هى صور واجسام كالشمس والقمر والطواغيت ونحوها ثم لما عطف عليها ذكر الله سبحانه خرج الكلام فيه على نوع من المشاكلة فقيل يأتيهم الله فى صورة كذا اذ كانت المذكورات قبله صورا واجساما وقد يحمل آخر الكلام على اوله فى اللفظ ويعطف باحد الاسمين على الآخر والمعنيان متباينان وهو كثير فى كلامهم كالعمرين والاسودين والعصرين ومثله فى الكلام كثير ومما يؤكد التاويل الاول (وهو ان معنى الصورة الصفة) قوله من رواية عطاء ابن يسار عن ابى سعيد فيأتيهم الله فى ادنى صورة من التى رأوه وهم لم يكونوا رأوه ولا تطقيل ذلك على التخاطيط والاشكال فانه منزه عن ذلك) وقد تكون الرؤية بمعنى العلم

كقوله - وارنا مناسكنا قال ابو سليمان ومن الواجب في هذا الباب ان نعلم ان مثل هذه الالفاظ التي تستشنعها النفوس انما خرجت على سعة مجال كلام العرب ومصارف لغاتها وان مذهب كثير من الصحابة والكثر الرواة من اهل النقل والاجتهاد في اداء المعنى دون مراعاة اعيان الالفاظ وكل منهم يرويه على حسب معرفته ومقدار فهمه وعادة البيان من لغته وعلى اهل العلم ان يلزموا احسن الظن بهم وان يحسنوا التأني لمعرفة معاني ما رووه وان ينزلوا كل شئ منه منزلة مثله فيما تقتضيه احكام الدين ومعانيها على انك لا تجد بحمد الله ومنّه شيئا صحت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا وله تاويل يحتمله وجه الكلام ومعنى لا يستحيل في عقل او معرفة - كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٢٩٦
ويؤيده اختلاف الرواة في لفظ هذه الرواية ففي رواية فياتيهم الله - وفي رواية هشام بن سعد ثم يتبدّى لنا الله ولفظ العلاء بن عبد الرحمن عند الترمذي فيطلع عليهم رب العالمين وبينهما بون شاسع

حديث آخر في الصورة

قال ابن الجوزي روى عبد الرحمن بن عياش عن النبي صلى الله عليه وسلم قال رأيت ربي في احسن صورة فقال لي فيم يختصم الملأ الاعلى يا محمد قلت انت اعلم يا رب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثدييّ فعلمت ما في السموات والارض قال الامام احمد اصل هذا الحديث وطرقه مضطربة - اهـ - واحسن طرقها يدل على ان ذلك كان في النوم والرؤيا لا تكون حقيقة وان قلنا انه رآه في اليقظة فالمعنى رأيته على احسن صفاته من الاقبال والافضال علىّ والرضا عني (لان الصورة يعبر بها ويراد بها الصفة كما في حديث خلق الله آدم على صورته كما رسالة الحصني ص١١) كذا في دفع شبهة التشبيه ص٣٠ -

فان وضع اليد بين الكتفين يراد منه المبالغة في الاهتمام بحاله والاعتناء بشانه ويقال لفلان يد في هذه الصنعة اي هو كامل فيها واما قوله فوجدت بردها المراد به برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا - راجع اساس التقديس ص٩١ -

قال الامام ابو بكر بن فورك - اعلم ان الذي يقتضي التاويل من هذا الخبر قوله صلى الله عليه وسلم فوضع كفه بين كتفي فقد تأوله الناس على وجهين احدهما ان يكون بمعنى القدرة كما قال القائل ؎

هوّن عليك فان الامور ❊ بكف الاله مقاديرها

يعني في قدرته تقديرها وتدبيرها - والوجه الثاني ان يكون المراد بالكف النعمة والمنة والرحمة واستعمال العرب لفظ اليد والاصبع والكف في معنى النعمة سائغ كثير في اللغة فعلى هذا يكون تاويل الخبر الاخبار عن نعمة الله عز وجل وفضله ولطفه واقباله عليه بان شرح صدره ونوّر قلبه وعرّفه ما لم يعرف وعلّمه ما لم يعلم فكانه قال جعلني الله في ظل رحمته ونعمته وافاد لي الرب تعالى من رحمته وانعامه بملكه وقدرته حتى علمت ما لم اعلمه واما قوله فوجدت بردها فانه يحتمل ان يكون المراد بذلك برد النعمة بمعنى روحها واثرها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا في رفاهية وسعة فعلمت ما بين المشرق والمغرب لما نوّر قلبه وشرح صدره باظهار آثاره وتدبيره عن رحمته فيه وانما حملناه على ذلك لاستحالة وصف الله

تعالى بالجوارح والآلة وذلك لاستحالة ان يكون ذا البعض وعضو وهذا هو ثمرة توحيد ذاته كذا في مشكل الحديث ص١٨ و ص١٩

ذكر الضحك

قوله فلا يزال يدعو الله حتى يضحك الله منه فاذا ضحك الله منه قال له ادخل الجنة فيه اطلاق الضحك في جنابه تعالى وليس المراد بالضحك ما يعتري البشر وهو انفتاح الفم عن الاسنان فان هذا محال على الله عز وجل بل هو مثال لما يحل محل الاعجاب والاستحسان عند البشر فالضحك صورة مثالية لحصول كمال الرضى والاستحسان والمراد به الاقبال بالرضى يقال ضحك فلان الى فلان اذا توجه اليه طلق الوجه مظهر الرضى عنه فالمراد بضحك الله عز وجل ابداء فضله وكرمه كما يكون الضحك لابداء الرضى قال ابن الجوزي الضحك له معان ترجع الى معنى البيان والظهور وكل من ابدى عن امر مستور قيل قد ضحك يقال ضحكت الارض بالنبات اذا ظهر فيها وانفتق عن زهره كما يقال بكت السماء - وقال الشاعر

كل يوم باقحوان جديد ؞ تضحك الارض من بكاء السماء

وكذلك الضحك الذي يعتري البشر انما هو انفتاح الفم عن الاسنان وهذا يستحيل على الله سبحانه وتعالى فوجب حمله على معنى انه ابدى الله تعالى كرمه وفضله اهـ - كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص٢٣

وقال الامام البيهقيؒ قال ابو الحسن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم يضحك الله اي يبين ويبدي من فضله ونعمه ما يكون جزاء لعبده الذي رضي بعمله - كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٤٧٣ -

وقال الامام ابو بكر بن فوركؒ - ذكر صاحب الكتاب الملقب بالتوحيد (يعني به ابن خزيمة) بابا في اثبات ضحك الرب تعالى فقال ضحك لا يشبه ضحك المخلوقين كما ان كلامه لا يشبه كلام المخلوق وقال انا نؤمن بانه يضحك ربنا كما اعلمنا النبي صلى الله عليه وسلم ونسكت عن صفة ضحكه جل وعلا اذ الله استاثر بصفة ضحكه فلم يطلعنا على ذلك - اعلم ان وصف الله عز وجل بالضحك على ما ورد به الخبر مطلق سائغ واما على توهم هذا القائل ان الضحك صفة كالكلام تخطأ فقد بينا واوضحنا في ما قبل في ص٢٠ ان اصل معنى الضحك في اللغة هو الظهور والبروز والايضاح على وجه مخصوص منه قالوا ضحكت الارض بالنبات اذا ظهر نباتها - ومنه قول القائل ؎

والارض تضحك من بكاء السماء وسقيها ؞ اي بظهور زهرتها ونورها من مطر السماء وسقيها ولفظ الضحك مشترك المعنى في اللغة ويختلف احكامه باختلاف من يضاف اليه ويوصف به وليس هو من الالفاظ التي تختص بمعنى واحد حتى لا يليق به غيره فاذا وصف الله جل ذكره بالضحك فهو على معنى اظهار الطافه وفوائده ومننه ونعمه وكذلك معناه في هذا الخبر ان يظهر نعمه ومننه لهذا الداخل اخيرا الجنة لبعد يأسه وقنوطه مما سوى الله عز وجل وليس ذلك الضحك صفة كما توهم ولا الامر فيه كما قدر انه مما استاثر الله عز وجل بعلمه فلم يطلع على ذلك خلقه وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم خاطبنا بلغة العرب واذا وجدنا لكلامه وجها في اللغة صحيح المعنى مفيدا حملناه عليه ولم ينكر ان يكون ذلك هو المراد كذا في مشكل الحديث ص١٦١ و ص١٦٢ - وانظر منه ص١٩١ و ص٣٩ و ص٤٠ -

ذكر الفرح[١]

وكذلك ما جاء في الاحاديث من اسناد الفرح الى الله تعالى فالمراد به ايضا اظهار الرضا والمعاملة معه معاملة من يفرح بعمله والاقبال عليه مثل الاقبال على الشئ المفروح به ولا يجوز ان يعتقد في الله سبحانه التأثر الذي يوجد في المخلوقين فان صفات الحق قديمة لا يحدث له صفة وهكذا ينبغي ان يفهم الفرح الذي جاء منسوبا الى الله عز وجل في حديث الصحيحين لله افرح بتوبة العبد من احدكم بضالته اذا وجدها قال القرطبي هذا مثل قصد به بيان سرعة قبول الله توبة عبده التائب وانه يقبل عليه بمغفرته ويعامله معاملة من يفرح بعمله ووجه هذا المثل ان العاصي حصل بسبب معصيته في قبضة الشيطان واسره وقد اشرف على الهلاك فاذا لطف الله به ووفقه للتوبة خرج من سوء تلك المعصية وتخلص من اسر الشيطان ومن المهلكة التي اشرف عليها فاقبل الله عليه بمغفرته ورحمته والا فالفرح الذي هو من صفات المخلوقين محال على الله تعالى لانه اهتزاز وطرب يجده الشخص من نفسه عند ظفره بغرض يستكمل به نقصانه ويسد به خلته او يدفع به عن نفسه ضررا او نقصا وكل ذلك محال على الله تعالى فانه الكامل بذاته الغني بوجوده الذي لا يلحقه نقص ولا قصور ولكن هذا الفرح له عندنا ثمرة وفائدة وهو الاقبال على الشئ المفروح به واحلاله المحل الاعلى وهذا هو الذي يصح في حقه تعالى فعبر عن ثمرة الفرح بالفرح على طريقة العرب من تسمية الشئ باسم ما جاوره او كان منه بسبب وهذا القانون في جميع ما اطلقه الله تعالى على صفة من الصفات التي لا تليق به وكذا ما ثبت بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى كلامه على هذا الحديث - راجع كتاب الاسماء والصفات ص٣٣٥ -

قال الامام ابو بكر بن فورك معنى الفرح المضاف الى الله تعالى ارادته الانعام على من هو راض عنه كذا في مشكل الحديث ص١٩٣ - (ذكر العجب) ومما يناسب هذا المقام ذكر العجب الذي جاء ذكره في احاديث ففي الصحيحين من حديث ابي هريرة ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني مجهود فقال صلى الله عليه وسلم من يضيفه هذه الليلة فقام رجل من الانصار فقال انا يا رسول الله فانطلق به الى امرأته فقال هل عندك شئ قالت لا الا قوت صبياني قال فعلليهم بشئ اذا ارادوا العشاء فنوميهم فاذا دخل ضيفنا فاطفئ السراج واريه انا ناكل فقعدوا واكل الضيف فلما اصبح غدا على النبي صلى الله عليه وسلم فقال لقد عجب الله تعالى من صنيعكما بضيفكما الليلة - وفي افراد افراد البخاري من حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال عجب الله من قوم يجرّ بهم في السلاسل حتى يدخلهم الجنة قال ابن الجوزي قال العلماء العجب انما يكون من شئ يدهم الانسان مما لا يعلمه فيستعظمه وهو لا يليق بالخالق جل جلاله لكن معناه عظم قدر ذلك الشئ عند الله لان المتعجب من الشئ يعظم قدره عنده وقال ابن الانباري معنى عجب ربك زادهم انعاما واحسانا فعبر في هذا الحديث

---

[١] انظر ص٤٤٢ من كتاب الاسماء والصفات وص١٢٤ من اساس التقديس -

بالعجب عن ذلك كذا في دفع شبهة التشبيه ص٢٩ وانظر ص٨٩ من اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادي قال الاستاذ ابو بكر بن فورك العجب المضاف الى الله تعالى مثل قوله صلى الله عليه وسلم عجب ربنا من قوم يقادون الى الجنة بالسلاسل انما يرجع الى معنى الرضا والتعظيم وان الله عز وجل يعظم من فعل كذا ويرضى عنه كذا في مشكل الحديث ص١١٩ ۔

ذكر الاستهزاء والسخرية

وورد في بعض طرق هذا الحديث فيقال له ادخل فان لك مثل الدنيا وعشرة امثالها فيقول اتسخر مني وتضحك مني وانت الملك ففي هذا الحديث نسبة السخرية وهي الاستهزاء الى الله تعالى فقد قال في فتح الباري انها وقعت في الحديث المار اتسخر مني على سبيل المقابلة ۔ الخ

ونقل عياض ان الف اتسخر مني الف النفي كهي في قوله تعالى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا على احد اقوال قال وهو كلام متدال علم مكانه من ربه وبسطه له بالعطاء وجوز عياض ان الرجل قال ذلك وهو غير ضابط ماقال اذ وله عقله من السرور بما لم يخطر بباله ويؤيد انه قال في بعض طرقه عند مسلم لما خلص من النار لقد اعطاني الله شيئا ما اعطاه احدا من الاولين والآخرين ۔ وقال القرطبي في المفهم اكثروا في تاويله واشبه ما قيل فيه انه استخفه الفرح وادهشه فقال ذلك وقيل قال ذلك لكونه خاف ان يجازى على ما كان منه في الدنيا من التساهل في الطاعات وارتكاب المعاصي كفعل الساخرين فكانه قال اتجازيني على ما كان مني فهو كقوله سخر الله منهم وقوله الله يستهزئ بهم اي ينزل بهم جزاء سخريتهم واستهزائهم ۔ اھ

ذكر الخداع والمكر

قال الله تعالى يخادعون الله وهو خادعهم وقال تعالى ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين ۔ الخداع من الله تعالى ان يظهر الاحسان والنعيم في الدنيا خلاف ما يستر عنهم من عذاب الآخرة فيظنون انه راض عنهم كما كانوا يظهرون في الدنيا الايمان بالله وبرسوله ويضمرون خلاف ذلك فكذلك اظهار الله الاحسان اليهم واخفاء العقوبة لهم في الآخرة كانه استهزاء ومكر وخداع كذا في تفسير القرطبي ص٢٠٨/١٢ وكتاب الاسماء والصفات للبيهقي ص٤٧٨ ۔ وتفسير خداعة الله التي خدع الله بها المنافق ما ذكره بقوله انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا ان المنافقين كانوا مع المؤمنين في الدنيا فيعطون النور جميعا يوم القيامة فيطفأ نور المنافقين اذا بلغوا السور والصراط فقال الملائكة لهم ارجعوا وراءكم فالتمسوا النور امن حيث جئتم وهذا من الاستهزاء بهم فيرجعون الى المكان الذي قسم فيه النور فلا يجدون شيئا فينصرفون اليهم وقد ضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ينادونهم الم نكن معكم نصلي صلاتكم ونغزو مغازيكم ۔ قالوا بلى ولكنكم فتنتم انفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الاماني حتى جاء امر الله وغركم بالله الغرور ويفتح لهم باب الجنة ثم يقال لهم تعالوا فيقبلون يسبحون في النار والمؤمنون على الارائك فاذا انتهوا الى الباب سد عنهم فذلك قول الله عز وجل الله يستهزئ بهم ۔ في الآخرة ويضحك المؤمنون حين غلقت دونهم الابواب فذلك قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الارائك ينظرون الى السرير

فی الحجال ینظرون الی اہل النار ھل ثوب الکفار ما کانوا یفعلون کتاب الاسماء والصفات ص۴۸۵۔

قال اللہ تعالیٰ ومکروا ومکر اللہ واللہ خیر الماکرین

قال الفراء نزلت فی شان عیسی علیہ السلام اذ ارادوا قتلہ فدخل بیتا فیہ کوۃ وقد ایّدہ اللہ عز وجل بجبریل علیہ السلام فرفعہ الی السماء من الکوۃ فدخل علیہ رجل منہم لیقتلہ فالقی اللہ علی ذلک الرجل شبہ عیسی بن مریم فلما دخل البیت فلم یجد فیہ عیسی خرج الیہم وھو یقول ما فی البیت احد فقتلوہ وھم یرون انہ عیسی فذلک قولہ ومکروا ومکر اللہ والمکر من اللہ الاستدراج لا علی معنی المخلوقین کتاب الاسماء والصفات ص۴۸۹

ذکر الاستحیاء

قال اللہ عز وجل ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلا ما بعوضۃ فما فوقہا ای لا یترک لان الحیاء سبب للترک الا تری ان المحصیۃ تترک الحیاء کما تترک للا یمان و فی الحدیث فاستحیی فاستحیی اللہ منہ المراد ان اللہ لا یترک ید ی العبد صفرا اذا رفعہا الیہ ولا یخلیہما من خیر لا علی معنی الاستحیاء الذی یعرض للمخلوقین تعالی اللہ سبحانہ عنہ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۶۲۔

قال الاستاذ ابوبکر بن فورک اعلم ان الاستحیاء من اللہ عز وجل بمعنی الترک وعلی ذلک تاویل المتاول قولہ تعالی ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلا وان معناہ انہ لا یترک واما الحیاء الذی ھو الانقباض بتغیر الاحوال وحدوث الحوادث فیمن بتغیر بہ لا یجوز علی اللہ عز ذکرہ کذا فی مشکل الحدیث ص۱۹۴

قولہ ثم یؤتی بجہنم تعرض کانہا سراب والسراب فی عرض جہنم فی صورۃ السراب ان الیہود والنصاری کانوا فی الدنیا فی تلبیس وتدلیس یلبسون الحق بالباطل لخلط علیہم الامر فی المحشر جزاء وفاقا والسراب ھو الذی یتراءی للناس فی القاع المستوی وسط النہار فی الحر الشدید لامعا مثل الماء یحسبہ الظمآن ماء حتی اذا جاءہ لم یجدہ شیئا

ذکر التردد

تقدم ذکر حدیث التردد وشرحہ فی کتاب الرقاق فلینظر ھنالک وانظر ص۴۹ من کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقیؒ وحاصلہ ان التردد فی صفۃ اللہ عز وجل غیر جائز والبداء فی الامور علیہ غیر سائغ فہو علی سبیل التمثیل فان اللہ سبحانہ قد یمرض العبد وینزل بہ البلاء وتارۃ یشفیہ ویعافیہ وینزل بہ الرخاء فتوارد ھذہ الاحوال المختلفۃ یشبہ التردد۔

ذکر الساقؑ

قال تعالیٰ یوم یکشف عن ساق ویدعون الی السجود فلا یستطیعون خاشعۃ ابصارھم۔

ؑ کتاب الاسماء والصفات ص۳۴۵ ودفع شبہۃ التشبیہ ص۱۴

قال اهل التفسير والتاويل في قوله يوم يكشف عن ساق اي عن الامر الشديد وقد روي عن ابن عباس بهذا اللفظ وروي بمعناه فقد روي علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله عز وجل يوم يكشف عن ساق قال هو الامر الشديد المفظع من الهول يوم القيامة وعن عطية بن سعد عن ابن عباس في قوله يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود يقول حين يكشف الامر وتبدو الاعمال وكشفه دخول الآخرة وكشف الامر عنه قال ابو سليمان رحمه الله تعالى انما جاء ذكر الكشف عن الساق على معنى الشدة فيحتمل والله اعلم ان يكون معنى الحديث انه يبرز من امر القيامة وشدتها ما ترتفع معه سواتر الامتحان فيميز عند ذلك اهل اليقين والاخلاص فيؤذن لهم في السجود وينكشف الغطاء عن اهل النفاق فتعود ظهورهم طبقا لا يستطيعون السجود ويحتمل ان يكون المراد به التجلي لهم وكشف الحجب حتى اذا رأوه سجدوا له قال الشيخ وقد اخبرنا ابو الحسن بن عبدان انا احمد بن عبيد نا محمد بن غالب نا محمد بن الحسين الجعفي نا ابو ليد بن مسلم نا روح بن جناح عن مولى عمر بن عبد العزيز عن ابي بردة بن ابي موسى عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق قال عن نور عظيم يخرون له سجدا تفرد به روح بن جناح وهو شامي يأتي باحاديث منكرة لا يتابع عليها والله اعلم كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٣٤٧۔

حديث ابي سعيد في ذكر الساق

ففيه۔ قوله صلى الله عليه وسلم فيقول ولا ابي ذر فيقال هل بينكم وبينه آية اي علامة تعرفونه بها فيقولون الساق يحتمل ان الله عرفهم على السنة الرسل من الملائكة والانبياء ان الله جعل لهم علامة تجليه الساق فيكشف تعالى عن ساقه بالاضافة هذا لفظ سعيد بن ابي هلال عن زيد بن اسلم وهو لفظ منكر قال الاسماعيلي في قوله عن ساقه (بالاضافة) نكرة۔ (اي هو منكر) ثم اخرجه الاسماعيلي من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن اسلم بلفظ يكشف عن ساق (تنكيرا) بدون اضافة) قال الاسماعيلي هذا اصح لموافقتها لفظ القرآن في الجملة لا يظن ان الله ذو اعضاء وجوارح لما في ذلك من مشابهة المخلوقين تعالى الله عن ذلك ليس كمثله شئ۔ كذا في فتح الباري ص ٥٠٨ / ٨ج في تفسير سورة نون والقلم من كتاب التفسير۔

وقد جاء في التنزيل العزيز يوم يكشف عن ساق بدون اضافة الساق الى الله تعالى اي ليس في الآية ان يكشف عن ساقه بل قال يكشف عن ساق بلفظ ما لم يسم فاعله۔ كذا في اساس التقديس للرازي۔ قال الامام ابو بكر بن فورك لا يجوز ان يقال لله ساق او يكشف عن ساقه لان ما ورد في القرآن والاخبار انما ورد مطلقا غير مضاف ولا مقيد وقد روي عن ابن عباس تاويل ذلك وان معناه يوم يكشف عن شدة وان ذلك كلام العرب لانهم يقولون قامت الحرب على ساق اي على شدة۔ كذا في مشكل الحديث ص١٤٣۔

وقال ابو بكر بن العربي في العواصم واما الساق فلم يرد مضافا اليه سبحانه لا في حديث صحيح ولا سقيم وانما قال الله يوم يكشف عن ساق ما الساق واي ساق ومن ذو الساق۔ اهـ وقال ابن حزم

صح عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم عن یوم القیامۃ ان اللہ عز وجل یکشف عن ساق فیخرون سجدا
فہذا کما قال اللہ تعالے یوم یکشف عن ساق ویدعون الی السجود وانما ھو اخبار عن شدۃ الامر
وھول الموقف کما تقول العرب قد شمرت الحرب عن ساقہا قال جریر ؎

الا رب سامی الطرف من آل مازن ٭ اذا شمرت عن ساقہا الحرب شمرا -اھ

قال ابن الجوزی قال جمہور العلماء یکشف عن شدۃ (ذلک الیوم) قال ابن قتیبۃ واصل
ھذا ان الرجل اذا وقع فی امر عظیم یحتاج الی معاناۃ الجد فیہ شمر عن ساقہ فاستعیرت الساق
فی موضع الشدۃ وھذا قول الفراء وابی عبیدۃ وثعلب واللغویین کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص۱۵
فالمعنی یکشف عن شدۃ ذلک الیوم وعن الامر المہول فیہ وھو مثل تضرب بہ العرب لشدۃ
الامر کما یقال قامت الحرب علی ساق وقیل المراد بہ النور العظیم - (ت)
وقیل ساق الشئی اصلہ الذی بہ قوامہ کساق الشجرۃ وساق الانسان ای یوم یکشف عن اصل
الامر فتظہر حقائق الامور واصلہا - قال الامام القرطبی واما ما روی ان اللہ یکشف عن ساقہ فانہ
عز وجل یتعالی عن الاعضاء والتبعیض وان یکشف وان یتغطی ومعناہ ان یکشف عن العظیم من امرہ
وقیل یکشف عن نورہ عز وجل وروی ابو موسی الاشعری عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی قولہ
عن ساق قال یکشف عن نور عظیم یخرون لہ سجدا - کذا فی تفسیر القرطبی ص $\frac{۲۴۹}{۱۸}$ -
وقد ذھب القاضی ابو یعلی الی ان الساق صفۃ ذاتیۃ وقال - مثلہ یضع قدمہ فی النار وحکی
عن ابن مسعود قال یکشف عن ساقہ الیمنی فتضیئ من نور ساقہ الارض -
(قلت) وذکرہ الساق مع القدم تشبیہ محض وما ذکرہ عن ابن مسعود محال ولا یثبت اللہ تعالے
صفۃ بمثل ھذہ الخرافات ولا توصف ذاتہ بنور شعاعی تضیئی بہ الارض وقال ابن حامد یجب الایمان
بان للہ سبحانہ وتعالے ساقا صفۃ الذاتہ فمن جحد ذلک کفر قلت لو تکلم بہذا عامی جلف کان قبیحا فکیف
من ینسب الی العلم فان المتاولین اعذر منہم لانہم یردون الامر الی اللغۃ وھؤلاء اثبتوا ساقا للذات
وقد ما خفی یتحقق التجسیم والصورۃ - کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ لابن الجوزی ص۱۷ -
قولہ ھؤلاء عتقاء الرحمٰن ادخلہم الجنۃ بغیر عمل عملوہ ولا خیر قدموہ ای بمجرد الایمان دون
امر زائد علیہ من الاعمال والخیرات (ت)
قولہ انت آدم ابو الناس خلقک اللہ بیدہ زیادۃ فی الخصوصیۃ واللہ تعالے منزہ عن الجارحۃ (قس)
قولہ ولکن ائتوا نوحا اول نبی بعثہ اللہ الی الارض فان قلت یلزم منہ ان آدم لم یکن نبیا قلت الامر
لیس کذلک بل کان نبیا لکن لم یکن لہ اہل زمن یبعث الیہم (ت) ولہا اجوبۃ اخری قد تقدمت -

ذکر الدار والمکان

قولہ فاستاذن علے ربی فی دارہ قال الخطابی ھذا یوہم المکان واللہ منزہ عن ذلک وانما معناہ
فی دارہ التی اتخذہا اللہ تعالے لاولیاءہ (وفردوس ھذا احالہ) وھی الجنۃ وھی دار السلام کقولہ عز وجل
لہم دار السلام عند ربہم واللہ یدعو الی دار السلام واضیفت الیہ اضافۃ تشریف مثل بیت اللہ وحرم

الله كذا في الفتح صـ ٣٦١/١٣ - وكتاب الاسماء والصفات صـ ٣٤٢ -

وقال الخطابي وورد في الحديث لفظة أخرى تفرد بها شريك لم يذكرها غيره وهي قوله وهو مكانه والمكان لا يضاف الى الله سبحانه انما هو مكان النبي صلى الله عليه وسلم ومقامه الاول الذي اقيم فيه - كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ ٣٤٢ -

قوله فيوذن لي عليه فاذا رأيته تعالى وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني وفي مسند احمد ان هذه السجدة مقدار جمعة من جمع الدنيا (قس)

قوله فيأتوني فاشفع لهم في الاراحة من كرب الموقف فيشفع لي ويفصل بينهم وهذا هو المقام المحمود والشفاعة العامة الكبرى وبعد ذلك ذكر شفاعات خاصة لا تعلق لها بما لجأ الناس اليه فيه وهي الاراحة من الموقف والفصل بين العباد

قوله ثم اشفع فيحد لي حدا اى فيعين لي قوما في هذا الكلام اختصار لان هذه شفاعات خاصة بامته لا تعلق لها بما لجأ الناس اليه وهو الشفاعة للاراحة من الموقف والفصل بين العباد - والمراد ان استاذن على ربي فيوذن لي في الشفاعة فاشفع اولا للعامة ثم اشفع ثانيا وثالثا ورابعا لطوائف من امتي ولا بد من الحمل على هذا المعنى ليلائم صدر الحديث وعجزه فان قوله صلى الله عليه وسلم (بعد تلاوة قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا) هذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم صلى الله عليه وسلم - اشارة الى الشفاعة الاولى التي لم يصرح بها في الحديث لكن السياق وسائر الروايات تدل عليه (ف) قال شارح العقيدة الطحاوية والعجب كل العجب من ايراد الائمة لهذا الحديث من اكثر طرقه لا يذكرون امر الشفاعة الاولى في ان يأتي الرب سبحانه لفصل القضاء كما ورد في حديث الصور فانه المقصود في هذا المقام وانما يذكرون الشفاعة في عصاة الامة واخراجهم من النار وكان مقصود السلف في الاقتصار على هذا المقدار من الحديث هو الرد على الخوارج ومن تابعهم من المعتزلة الذين انكروا خروج احد من النار بعد دخولها فيذكرون هذا القدر من الحديث الذي فيه النص الصريح في الرد عليهم فيما ذهبوا اليه من البدعة المخالفة للاحاديث وقد جاء التصريح بذلك في حديث الصور ولولا خوف الاطالة لسقته بطوله لكن من مضمونه انهم يأتون آدم ثم نوحا ثم ابراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم فيذهب فيسجد تحت العرش في مكان يقال له الفحص فيقول الله ماشانك وهو اعلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقول يارب وعدتني الشفاعة فشفعني في خلقك فاقض فيقول سبحانه اناآتيكم - فاقضي بينهم قال فارجع فاقف مع الناس ثم ذكر انشقاق السموات وتنزل الملائكة في الغمام ثم يجيئ الرب سبحانه لفصل القضاء والكروبيون والملائكة المقربون يسبحونه بانواع التسبيح قال فيضع الله كرسيه حيث شاء من ارضه ثم يقول اني انصت لكم منذ خلقتكم الى يومكم هذا اسمع قولكم وارى اعمالكم فانصتوا الي فانما هي اعمالكم وصحفكم تقرأ عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه (الى ان قال) فاذا افضى اهل الجنة الى الجنة قالوا من يشفع لنا الى ربنا فندخل الجنة الحديث رواه الائمة ابن جرير في تفسيره والطبراني وابو يعلى والبيهقي - كذا في شرح العقيدة الطحاوية صـ ١٩٥ -

والحاصل انه صلى الله عليه وسلم يشفع اولا لعامة الخلائق لاراحتهم من كرب الموقف - ثم يشفع ثانيا وثالثا ورابعا لطوائف من امته للرفع الدرجات - وتخفيف العذاب ولاهل الكبائر من امته في خروجهم من النار - وقد تواترت الاحاديث في الشفاعة بهذا النوع وقد خفي علم ذلك على الخوارج والمعتزلة فخالفوا في ذلك جهلا وعنادا واستمروا على بدعتهم وهذه الشفاعة تشاركه فيها الملائكة والنبيون والمؤمنون وهذه الشفاعة تتكرر منه صلى الله عليه وسلم اربع مرات انظر ص١٦٧ شرح العقيدة الطحاوية

قوله وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم صلى الله عليه وسلم اشارة الى الشفاعة الاولى الكبرى فمقام الشفاعة الكبرى هو المقام المحمود وقيل ان المراد به ان الله سبحانه يقعد نبيه معه على العرش - والله سبحانه وتعالى اعلم وهذا المعنى هو المختار عند المشبهة والمجسمة وقال اهل السنة الصحيحة في البقعة والمجاورة لمن فيها لا يليق بالله سبحانه - انظر ص١٢٤ من مشكل الحديث لابن فورك قال الكرماني هذا اشارة الى الشفاعة الاولى التي لم يصرح بها في الحديث لكن السياق وسائر الروايات يدل عليه مرارا (كذا)

ذكر الحجاب

قوله ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه المراد بنفي الحجاب نفي المانع من الرؤية كما في قصة معاذ واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب فليس المراد به الحجاب المحسوس بل المراد به المانع - واما قوله في الحديث الآتي وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه فالغرض منه بيان قرب النظر وانه لا يحول بينهم وبين الرؤية الا حجاب العظمة والجلال وهيبة الكبرياء وانشد الطيبي في هذا المعنى ؎

اشتاقه فاذا بدا ✣ اطرقت من اجلاله
لا خيفة بل هيبة ✣ وصيانة لجماله
واصد عنه تجلدا ✣ وارم طيف خياله

وكما قال القائل ؎

وكنا حسبنا ان ليلى تبرقعت ✣ وان حجابا دونها يمنع اللثما
فلاحت فلا والله ما ثم حاجب ✣ سوى ان طرفي كان عن حسنها اعمى

قال القاري رحمه الله يريد ان العبد المؤمن اذا تبوأ مقعده من الجنة تبوأ والحجب مرتفعة والموانع التي تحجبه عن النظر الى ربه مضمحلة الا ما يصدهم من هيبة الجلال وسبحات الجمال وابهة الكبرياء فلا يرفع ذلك منهم الا رأفته ورحمته تفضلا منه على عباده كذا في الارشاد ص٤٠٣ ج١٠ -

وهذا في الابتداء ثم بعد ذلك يرفع الحجاب عنهم كما في حديث صهيب عند مسلم وانه سبحانه يكشف لاهل الجنة الى امالهم وفي حديث آخر فيكشف لهم الحجاب الحديث كذا في الفتح ص٣٦٤ ج١٣ وفتح الملهم ص٣٤٣ ج١

قال الامام ابو بكر بن فورك رحمه الله اعلم ان كل ما ذكر فيه الحجاب من امثال هذا الخبر فانما يرجع معناه الى الخلق لانهم هم المحجوبون عنه بحجاب يخلقه فيهم ولا يجوز ان يكون الله عز وجل محتجبا ولا محجوبا - لاستحالة كونه جوهرا او جسما محدودا ولان ما يستره الحجاب اكبر منه (يعني ان الحجاب يكون اكبر مما يستره) ويكون متناهيا

محاذيا جائزا عليه المماسة والمفارقة وما كان كذلك كانت علامات الحدث فيه قائمة وذلك ان الموحدين انما توصلوا الى العلم بحدث الاجسام من حيث وجدوها متناهية محدودة محلا للحوادث نكان تعاقبها عليها دليلا على حدوثها ولن يجوز ان تقوم دلالة الحدث على القديم الذى لم يزل موجودا واذا كان هذا اصلا صحيحا بما كشفنا عنه وجب ان نحمل ذلك على النوع الذى بيّنا وفسرنا وبيشهد لذلك قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فجعل الكفار محجوبين عن رؤيته بما خلق فيهم من الحجاب والمنع منها ولم يصف نفسه بالاحتجاب ولا بانه هو المحجوب (وانما المراد ان الخلق محجوبون عنه) واعلم ان اصل معنى الاحتجاب والحجاب فى اللغة هو المنع ولذلك يقال حاجب لمن يمنع عن الامير من دخل اليه ولذلك قيل للحاجبين الذين يمنعان عن العينين حجابان لاحاطتهما بهما واذا قلنا ان الكافر محجوب عن ربه فالمعنى انه ممنوع عن رؤيته والمنع من الرؤية معنى يضاد الرؤية اذا وجدا امتنعت الرؤية لوجوده ويؤيد تاويلنا ما روى عن عطاء بن السائب عن عبد الرحمن بن ابى ليلى عن على انه مرّ بقصاب وهو يقول لا والذى احتجب بسبعة اطباق فقال له على رضى الله عنه ويحك يا قصاب ان الله لا يحتجب عن خلقه وفى بعض هذه الاخبار ان عليا علاه بالدرة فقال يالكع ان الله لا يحتجب عن خلقه بشئ ولكن حجب خلقه عنه فظهر ان معنى احتجاب الحق سبحانه عن الخلق انه يحجب الخلق بما يخلق فيهم من موانع المعرفة والرؤية لا انه يحتجب عنهم احتجاب استتار كالاستتار بالاجسام الحاوية لما يحيط بها ويكتنفها. والحجاب فى الحقيقة ما يحجب ويمنع عن المعاينة والرؤية وانما يقال للاجسام ساترة انها حجاب من اجل ان المنع من الرؤية يحدث عندها فسمى باسم ما يحدث عنده كذا فى مشكل الحديث لابن فورك رح من ص٦٥ الى ص٦٧ -

والحاصل ان الحجاب يرجع الى المحجوب من الخلق وان الخالق لا يصح ان يكون محجوبا ولا محتجبا كما لا يصح ان يكون محدودا ولا محاودا واذا علمت ان الحجاب يرجع الى المحجوب من خلقه سلمت من الغلط وامنت دخول التشبيه عليك مما لا يجوز فى صفة الله تعالى من اثباته محدودا محصورا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كذا فى مشكل الحديث لابن فورك ص١٠٣ وانظر منه ص١٨٢

حديث الرداء

قوله وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه كان النبى صلى الله صلى الله عليه وسلم يخاطب العرب بما تفهم ويخرج لهم الاشياء المعنوية الى الحس ليقرب تناولهم لها ومنه قوله تعالى جناح الذل فمخاطبة النبى صلى الله عليه وسلم لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى - فمن لم يفهم ذلك تاه فى وادى الحيرة فمن اجرى الكلام على ظاهره افضى به الامر الى التجسيم ومن لم يتضح له وعلم ان الله تعالى منزه عما يقتضيه ظاهرها فهو اما ان يفوض الى الله واما ان يكذب نقلتها واما ان يؤولها مثل ان يقول استعار لعظيم سلطان الله وكبريائه وعظمته وهيبته وجلاله المانع ادراك البشر مع ضعفها لذلك رداء الكبرياء فاذا شاء تقوية ابصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيبته وموانع عظمته وقال القرطبى فى المفهم الرداء استعارة كنى بها عن العظمة كما فى الحديث الآخر الكبرياء ردائى والعظمة ازارى وليس المراد الثياب المحسوسة لكن المناسبة ان الرداء والازار لما كانا متلازمين للمخاطب من العرب عبر عن العظمة والكبرياء بهما ومعنى حديث الباب ان مقتضى عزة الله واستغنائه ان لا يراه احد لكن رحمته

للمؤمنين اقتضت ان يريهم وجهه اكرامًا للنعمة فاذا زال المانع فعل منهم خلاف مقتضى الكبرياء فكانه رفع عنهم حجابًا كان يمنعهم ملخص من الفتح ص۳۶۳ ج۱۳۔

ومحصل المعنى بيان قرب النظر فانه تعالىٰ يمنّ عليهم وبين نبيهم فيرونه وليس بينهم وبينه تعالى حجاب الا حجاب الكبرياء فهذا لا يمكن رفعه ولكن لا يكون مانعًا من رؤيته تعالىٰ وليس المراد به الثياب المحسوسة كما يزعمه المجسمة قوله في جنة عدن اي جنة اقامة وهي ظرف للقوم لا لله تعالىٰ اذ لا تحويه الامكنة (ت)

قال الامام ابوبكر بن فورك رح ان ذلك يرجع الى الناظر لا الى المنظور اليه لان الكائن في المكان هو الرائي والمرئي لا يصح ان يكون في مكان لما تقدم كذا في مشكل الحديث ص۱۴۱

شرح حديث الكبرياء ردائي والعظمة ازاري

قال الكلاباذي الرداء عبارة عن الجمال والبهاء والازار عبارة عن الجلال والستر والحجاب فكانه قال لا تليق الكبرياء الا بي لان من دوني صفات الحدوث لازمة له وسمة العجز ظاهرة عليه والازار عبارة عن الامتناع عن الادراك والاحاطة به علمًا وكيفية لذاته وصفاته فكانه قال حجبت خلقي عن ادراك ذاتي وكيفية صفاتي بالجلال۔ فمن نازعني واحدًا منهما قذفته في النار لتشوفه الى ما لا يليق الا بالقادر القهار القوي الجبار الغني العلي سبحانه ليس كمثله شئ وقال القاضي الكبرياء والكبر هو الترفع على الغير بان يرى لنفسه عليه شرفًا والعظمة كون الشئ في نفسه كاملًا شريفًا مستغنيًا فالاول ارفع من الثاني اذ هو غاية العظمة فلذا امثله بالرداء كذا في فيض القدير للمناوي ص۴۸۲ ج۴ وراجع الاتحاف شرح الاحياء ص۳۳۷ ج۸۔

ومن هذا الباب قوله تعالىٰ جناح الذل فهو من باب الاستعارة فكذلك رداء الكبرياء على وجهه تعالىٰ استعارة لعظمته وجلاله المانع ادراك ابصار البشر فمن اجرى الكلام على ظاهره افضى الامر به الى التجسيم والتشبيه تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا۔

قال الامام فخر الدين الرازي جعل الكبرياء قائمًا مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار فوجب ان يكون صفة الكبرياء ارفع حالًا من صفة العظمة ثم قال يشبه ان يكون متكبرًا في ذاته سواء استكبره غيره ام لا وسواء عرف هذه الصفة احد ام لا واما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية اضافية والذاتي اعلى من الاضافي ۔انتهى كلامه قال العلامة القاري ولذا اخص التكبير بكونه تحريمة للصلاة في القيام لله تعالىٰ والتعظيم بالركوع المندوب فيه سبحان ربي العظيم والمعنى انهما اي الكبرياء الذاتي والتعظم الصفاتي مختصان بي اختصاصًا ظاهرًا كنسبة الثوبين اليكم حيث لا يمكن المنازعة في واحد منهما لاحد عليكم فاذا عرفتم ذلك فمن نازعني واحدًا منهما اي من الوصفين المذكورين بان تكبر باعتبار ذاته او تعظم من حيثية صفاته ولو ادنى نوع من المشاركة معنى في نعوت ذاتي وصفاتي ادخلته النار فانه جزاء الكافرين وبئس مثوى المتكبرين وفي رواية قذفته اي رميته من غير مبالاة به في النار رواه مسلم وكذا احمد وابو داؤد وابن ماجه وغيرهم كذا في المرقاة شرح المشكاة ص۱۸۵ ج۴ من باب الغضب والكبر۔

قال الامام ابوبكر بن فورك رح اعلم ان معنى قوله الكبرياء ردائي والعظمة ازاري ان ذلك صفة من

صفاتی وانا المختص به دون غیری فمن نازعنی فی ذلك بان تکبر وتعظم علی الناس ادخلته النار وهذا کما تقول العرب ان فلانا شعاره ودثاره الزهد والورع ای صفته ونعته ولبس یریدا بذلك نفس الشعار ولا عین الدثار ویقولون رداء فلان وازاره الفسوق والمروق عن الطاعة ای نعته وصفته کذا فی مشکل الحدیث ص١١٤

قال ابو سلیمان الخطابی ان الکبریاء والعظمة صفتان لله تعالی اختص فیهما لا یشرکه فیهما احد ولا ینبغی لمخلوق ان یتعاطاهما لان صفة المخلوق التواضع والتذلل وضرب الازار والرداء مثلا یقول والله تعالی اعلم کما لا یشرکه الانسان فی رداءه وازاره احد کذلك لا یشرکه فی الکبریاء والعظمة مخلوق کذا فی دفع شبهة التشبیه ص٦٣ - قال البیهقی قوله الکبریاء ردائی یریدا صفتی یقال فلان شعاره الزهد ورداءه الورع ای نعته وصفته کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص٣٣٤ وایضا قال البیهقی فی مقام آخر - انما اراد بهذا انهما صفتان له یقال اتزر فلان بالصلاح وارتدی بالورع علی معنی انه اتصف بهما والله اعلم کذا فی کتاب الاسماء ١٣٣

وقال الشیخ عبد الحق المحدث الدهلوی قدس الله سره - ما حاصله ان معنی الحدیث ان هاتین الصفتین (الکبریاء والعظمة) من خواص ذات الحق سبحانه لا مجال لاحد فی اشترکه فیهما ولا یجوز لاحد ان یتصف بهما ولو بطریق المجاز کما ان الجود والکرم من صفات الحق سبحانه ولکن للخلق منهما نصیب فیجوز الاتصاف بهما بطریق المجاز ولکن الکبریاء والعظمة صفتان مختصتان لله تعالی لا یجوز لاحد من الخلق الاتصاف بهما ولو مجازا وبینا کسائر الصفات التی قد یتصف بها غیره مجازا کالرحمة والکرم مثلا فلا ینبغی لاحد ان ینازع الباری تعالی فی هاتین الصفتین (ای الکبریاء والعظمة) اذ کما لا یشارك الرجل فی ردائه وازاره کذلك لا یشارك الحق جل مجده فی الکبریاء والعظمة فانه الملك الحق والغنی المطلق وماسواه فقیر مطلق هالك فی ذاته وصفاته وعلی صدد الفناء والزوال کما قال تعالی کل شیء هالك الا وجهه فکل مخلوق تعظم واستعلی علی الناس فقد نازع الرب الاکرم فی حقه المخصوص به واستوجب اعظم النقم اعاذنا الله تعالی من ذلك آمین یا رب العالمین - کذا فی اشعة اللمعات مترجما من الفارسیة بالعربیة

وایضا قال الامام ابو بکر بن فورك رح معنی قوله صلی الله علیه وسلم الکبریاء ردائی والعظمة ازاری ای ان ذلك صفة من صفاتی وانا المختص به دون غیری فمن نازعنی فی ذلك بان تکبر وتعظم علی الناس ادخلته النار وهذا کما تقول العرب ان فلانا شعاره ودثاره الزهد والورع ای صفته ونعته لیس یریدا بذلك نفس الشعار ولا عین الدثار کما قال کثیر ؎

غمر الرداء اذا تبسم ضاحکا ۞ غلقت لضحکته رقاب المال

وقال قائل ؎ وهذا ردائی عنده یستعیره ۞ لیسلبنی نفسی امال بن حنظل

یعنی یا مالك بن حنظلة - کذا فی مشکل الحدیث ص١١٥ -

معنی اسمه المتکبر

ومن اسماءه سبحانه وتعالی المتکبر قال الله عز وجل العزیز الجبار المتکبر وقال الخطابی المتکبر هو المتعالی عن صفات الخلق ویقال هو الذی یتکبر علی عتاة خلقه اذا نازعوه العظمة فیقصمهم والتاء فی

المتكبر تاء التفرد والتخصص بالكبر لا تاء التعاطي والتكلف والكبر لا يليق باحد من المخلوقين وانما سمة العبيد الخشوع والتذلل كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ۲۷

باب ما جاء في قول الله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين

لعل المقصود منه اثبات الرحمة الفعلية لان التفاوت باعتبار القرب والبعد انما يكون في الصفة الفعلية لا في الصفة الذاتية فان الرحمة تنقسم الى صفة ذات والى صفة فعل فان اريد بالرحمة ارادة اثابة الطائعين ودفع الضر عنهم فهي صفة ذات وان اريد بها الانعام والاثابة والتفضل على اهل الطاعة فهي صفة فعل - ومن اسماءه تعالى القريب كما قال تعالى انه سميع قريب قال الخطابي معناه انه قريب بعلمه من خلقه قريب ممن يدعوه بالاجابة كقوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان - كذا في كتاب الاسماء والصفات للبيهقي صـ۴ والاظهر ان يقال ان المراد بهذا الباب اثبات الرحمة الخاصة لعباده المحسنين وقال تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقد جاء تفسير الزيادة بالرؤية فلما ذكر المصنف في الباب السابق رؤية الحق سبحانه في الجنة ذكر في هذا الباب ان هذه النعمة الخاصة ينالها في الآخرة اهل الرحمة الخاصة وهم المحسنون الذين عبدوا الله كانهم رأوه فهذه الرحمة قريب من هؤلاء المحسنين رزقنا الله الحسنى وزيادة آمين يارب العالمين -

قوله وانه ينشئ للنار خلقا هذا وهم من الراوي لان المعروف من الاحاديث ان الله ينشئ للجنة خلقا واما النار فيضع فيها قدمه ولا اعلم في شئ من الاحاديث انه ينشئ للنار خلقا هذا كذا في فتح الباري صـ$\frac{۳۶۷}{۳۷}$ وعمدة القاري صـ$\frac{۵۷}{۱۱ج}$

قوله حتى يضع الرب سبحانه فيها قدمه اعلم ان وضع القدم عبارة عن زجرها وتسكينها كما يقال جعلته تحت رجلي ووضعته تحت قدمي - (ف)

باب قول الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا

اي في بيان ان الله عز وجل هو الحافظ لوجود السماء والارض عن الزوال وان امساكهما في مقامهما بارادته ومشيته - وخاتمة هذه الآية انه كان حليما غفورا فلا يبعد ان يكون هذا الباب اشارة الى اثبات صفة الحلم وصفة الصبر واشارة الى صفة الرحمة والستر والمغفرة فان المحافظة عن الزوال رحمة واحسان بالعباد ولذا ختم الآية بقوله انه كان حليما غفورا ولا يبعد ان يكون اشارة الى اثبات صفة القيومية فانه سبحانه هو قيام السموات والارض ومسكها عن الزوال والانحلال -

قوله ان الله يضع السماء على اصبع سبق الكلام عليه في باب قوله تعالى لما خلقت بيدي وحاصله ان ذكر الاصبع مثل للمبالغة والاحتقار فالمقصود بيان احتقار التصرف في هذه الاجرام العظيمة بالنسبة الى قدرته تعالى -

ذكر حديث الصبر

ومما يناسب المقام ذكر حديث الصبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا احد اصبر على اذى يسمعه من الله

يشرك به ويجعل له ولدا ثم هو يعافيهم ويرزقهم رواه مسلم فالصبر في الحديث يرجع الى ارادته تاخير عقوبتهم - فهو من صفات الذات وهو عند بعضهم يرجع الى تاخيره عقوبتهم وامهاله اياهم فهو من صفات الفعل) كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۵۰
قال الحليمي - الصبور معناه الذي لا يعاجل بالعقوبة وهذه صفة ربنا لانه يبلى ويمهل وينظر ولا يعجل كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۵۰ -
وقال الحليمي في معنى الحليم انه الذي لا يحبس انعامه وافضاله عن عباده لاجل ذنوبهم ولكنه يرزق العاصي والمطيع ويبقيه وهو منهمك في معاصيه كما يبقي البر التقي وقد يقيه الآفات والبلايا وهو غافل لا يذكره كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۵۲ -

حديث الرفق والحلم

ويقرب منه ما روى على بن ابي طالب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف - قال الاستاذ ابو بكر بن فورك - معناه ان الله تعالى ليس بعجول وانما يعجل من يخاف الفوت فاما من كانت الاشياء في ملكه وقبضته فليس يعجل كذا في مشكل الحديث ص۱۲۱

باب ما جاء في تخليق السموات والارضين وغيرها من الخلائق

وهو اي التخليق فعل الرب تبارك وتعالى وامره اي قوله كن - وقد جاء الامر بمعنى الصفة والشان ايضا فالرب سبحانه وتعالى بصفاته كالقدرة وفعله كالخلق وامره وفي نسخة وكلامه وهو الخالق هو المكون بتشديد الواو المكسورة غير مخلوق هذا خبر الرب وقوله وهو الخالق المكون اعتراض وما كان اسے و ما نشاء وحدث وظهر بفعله وامره وتخليقه وتكوينه فهو كله مفعول بفعل الله تعالى مخلوق بخلقه مكون بتكوينه المقصود بهذا الباب بيان صفة التكوين اي مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود وانها صفة قديمة وانه ليس عين المكون قال الحافظ العسقلاني سياق المصنف يقتضي التفرقة بين الفعل وما ينشأ عن الفعل فالاول من صفة الفاعل والباري غير مخلوق فصفاته غير مخلوقة واما مفعوله وهو ما ينشأ عن فعله فهو مخلوق ومن ثم عقبه بقوله وما كان بفعله وامره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكون بفتح الواو ومسئلة التكوين مشهورة بين المتكلمين واختلفوا في صفة التكوين هل هي صفة فعل قديمة او حادثة فقال جمع من السلف ومنهم ابو حنيفة هي قديمة وقال آخرون ومنهم الاشعري هي حادثة لئلا يلزم ان يكون المخلوق قديما واجاب الاول بانه يوجد في الازل صفة الخلق ولا مخلوق وتصرف البخاري في هذا الموضع يقتضي موافقة القول الاول والصائر اليه يسلم من الوقوع في مسئلة حوادث لا اول لها وبالله التوفيق كذا في الفتح ص۳۶۹ ج ۱۳ -

وبعبارة اخرى

غرض البخاري بهذا الباب بيان صفة التكوين وبيان ان الصفات كلها قديمة سواء كانت صفات

ذاتية او صفات فعلية وهذا مذهب ابي حنيفة والماتريدية وذهبت الاشاعرة الى ان الصفات الفعلية حادثة والصفات الذاتية قديمة وظاهر صنيع البخاري ان التكوين وسائر صفات الفعل قديمة عنده على طبق ما ذهب اليه الامام ابو حنيفة رضي الله عنه وقيل غرض البخاري بهذا الباب بيان ان جميع السموات والارض وما بينهما كله مخلوق حادث بتكوينه وتخليقه لا باقتضاء الطبيعة والمادة كما ذهب اليه اهل الطبائع وكذا النور والظلمة ايضا مخلوق لله عز وجل والله هو الخالق المدبر ومن قال ان الطبائع خالقة او الكواكب والانوار مدبرة في العالم ومؤثرة فقد ضل ضلالا بعيدا۔

وقال ابن الهمام والمراد بصفات الافعال صفات تدل على تاثير وعليها يدل قوله تعالى۔ الخالق البارئ المصور۔ ونحو الرزاق والمحيي والمميت وتلك الصفات اسماء غير اسم القدرة باعتبار اسماء آثارها وكلها يجمعها اسم التكوين اي انها كلها مندرجة تحت التكوين۔ والتكوين يصدق على كل منها فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الدال على تلك الصفة هو اسم الخالق وان كان الاثر رزقا فالاسم الرازق والرزاق وان كان حياة او موتا فهو المحيي او المميت ويرجع الكل الى صفة واحدة وهي التكوين فان التخليق والترزيق والاحياء والاماتة كلها يجمعها اسم التكوين۔ والصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات قديمة عند ابي منصور الماتريدي واصحابه۔ كذا في المسامرة ص۵۹۔

فائدة

واول من اشار الى قدم الصفات الفعلية وقدم صفة التكوين هو الامام الطحاوي في عقيدته حيث قال انه تعالى كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق اه۔ وكذا كان سميعا بصيرا قبل وجود المسموعات والمبصرات۔

وقال شيخنا السيد الانور الكشميري قدس الله سره۔ المقصود من هذا الباب الاشارة الى امرين۔ (الاول) الاشارة الى اثبات صفة التكوين على طبق ما يقوله الماتريدية فان التكوين عندهم صفة بحيالها سوى صفة القدرة وسوى صفة الارادة وانها صفة قديمة وهي المسماة عندهم بصفة التكوين واما الاشاعرة فقد ذهبوا الى ان التكوين من الصفات الاضافية ليست بصفة مستقلة وقالوا ان تعلق القدرة والارادة كاف لايجاد العالم فاستغنوا بذلك عن التكوين وقالوا ان التكوين صفة حادثة۔ والحق ان التكوين صفة قديمة لله تعالى وهي صفة حقيقية مستقلة سوى صفة القدرة والارادة فان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك تتعلق بالجانبين للممكن اي بجانب الوجود وجانب العدم معا۔ والارادة تخصيص احد جانبي القدرة من الفعل والترك فالارادة ايضا تتعلق بالجانبين لكن بدلا لا معا بخلاف القدرة فانها تتعلق بالجانبين۔ العدم والوجود معا فمرتبة القدرة مقدمة على مرتبة الارادة واما التكوين فهي صفة حقيقية من شانها الايجاد اي اعطاء الوجود خاصة فمرتبة التكوين بعد القدرة والارادة فان القدرة مصححة للفعل والترك والارادة مخصصة ومرجحة لاحد الجانبين۔ والتكوين معينة لجانب الوجود۔ موجبة ومخرجة للممكن من هوة العدم الى منصة الوجود والشهود وعليه يدل ظاهر قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فلفظ الشيء في الآية ينبئ عن المشية والقدرة

والارادة مذكورة صراحة في الآية ثم بعد هذا كله يتعلق التكوين بالشئ فيكون ذلك الشئ بلا من آلة وجارحة ولا علاج ولا مزاولة فثبت ان التكوين صفة مستقلة وارجاعها الى صفة القدرة والارادة بعيد عن سياق الآية نعم الاثر المرتب على صفة التكوين والقدرة حادث لانه مفعول الله تعالى ومخلوق له۔

والامر الثاني

الذي اشار اليه البخاري بهذا الباب وهو انه ترجم ترجمة طويلة متضمنة لامور كثيرة لتكون تمهيدا لما بعدها من التراجم كما فعل في كتاب الايمان فقد ترجم اولا ترجمة مبسوطة ثم عقب بها تراجم تكون كالفصول من الترجمة السابقة الاولى فهذه الترجمة متضمنة لبيان تكوينه وفعله وقوله وامره وكلامه وتمهيد لتحقيق ان القرآن المقرؤ كلام الله عز وجل غير مخلوق وان قراءته وتلاوته وكتابته وتلفظه فعل العبد حادث ومخلوق ليظهر الفرق بين كلام الله تعالى وبين فعل العبد وكان محمد بن يحيى الذهلي يُبَدِّعُ من كان يقول لفظي بالقرآن مخلوق فبالغ البخاري في الرد عليه للتمييز بين صفة الرب سبحانه وفعل العبد واشار اليه في الترجمة بقوله ان الرب بصفاته وفعله وامره وكلامه هو الخالق غير مخلوق وما كان بفعله وامره وتخليقه فهو مفعول ومخلوق ومُكَوَّنٌ ۔ وبالجملة غرض البخاري بهذه الترجمة التفرقة بين الفعل وما ينشأ من الفعل فالفعل من صفات الفاعل فالباري تعالى وفعله كلاهما قديمان واما ينشأ من فعله فهو مخلوق ولذا اعقبه بقوله وما كان بفعله وامره الخ۔ فهو مفعول ومخلوق ومكوّن والعبد بذاته وصفاته وافعاله حادث ومخلوق فتلاوة العبد ترد على كلام الله سبحانه فالوارد حادث ومخلوق والمورد قديم غير مخلوق ۔ وقال الامام ابوحنيفة رح في الفقه الاكبر۔ القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبي صلى الله عليه وسلم منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق كذا في شرح العقيدة الطحاوية ص۱۰۶

فائدة جليلة

اعلم ان التكوين هو الايجاد في الوقت المراد اي الاخراج من العدم الى الوجود والانشاء هو التكوين المخصوص بايجاد شئ وترتيبه وعليه قوله تعالى وهو الذي انشأكم۔

(والابداع) التكوين المخصوص بايجاد شئ بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان كما في المفردات وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض اي مبدعهما۔

(والصنع) التكوين المخصوص بايجاد الشئ على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شئ كذا في اشارات المرام من عبارات الامام ص۲۱۳ ۔

قال الشيخ محمد الخضر الشنقيطي رح قال الحافظ في الفتح وتصرف البخاري في هذا الموضع يقتضي موافقة القول الاول (اي ان صفة الفعل قديمة) والصائر اليه يسلم من الوقوع في مسئلة حوادث لا اول لها اهـ (قلت) ما اجيب به عن الايراد على الاشاعرة ليس بمقنع والجواب الحق هو ان اسماء الله تعالى معانيها قديمة موصوف بها جل جلاله في الازل لكن الاسماء المتعلقة بالايجاد كالخالق والرزاق والمحيي

والمميت لها تعلقات منها ما هو قديم ومنها ما هو حادث كما هو في كتب الاصول فالقديم هو التعلق المعنوي ويرادفه الصلاحي والحادث التعلق التنجيزي ويرادفه الالزامي والتعلق الاعلامي وهو ما كان الامر قبيه للمكلف بالفعل قبل دخول وقته على وجه الاعلام وهو حادث ايضا فاذا علمت هذا علمت ان تعلق الخالق والرزاق بالرزق والخلق تعلق معنوي فهو متصف بالخالقية والرازقية اتصافا ازليا وعند ارادة الايجاد بالفعل تكون الخالقية والرازقية تنجيزية فلا اعتراض على الاشعري في كون صفة الفعل حادثة مع اتصافه بالخالقية ازلا اتصافا صلاحيا. والله اعلم. كذا في استحالة المعية بالذات ص۲۹۹

باب قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين

لما اثبت البخاري في الباب السابق ان السموات والارض وما بينهما كله مخلوق لله عز وجل. اثبت في هذا الباب ان الكوائن كلها مقدرة ومكتوبة عند الله تعالى وهذا الباب تمهيدا لصفة الكلام ولذا عقبه بباب قول الله انما امرنا لشيء - الخ. فلعل المقصود بهذا الباب اثبات صفة القضاء والتقدير للحق سبحانه وان قضاءه وقدره غالب على كل شيء فان المراد بالكلمة في الآية القضاء المتقدم منه قبل ان يخلق خلقه في ام الكتاب الذي جرى به القلم بعلو المرسلين وغلبتهم على اعدائهم في ملاحم القتال في الدنيا ولا يبعد ان يكون مراد البخاري بهذا الباب ان كلمة الله وكلامه سابق على الخلق فدل على ان كلامه غير مخلوق. و ان الامر غير الخلق ولا يبعد ان يقال ان غرض البخاري بهذه الترجمة وامثالها بيان الفرق بين الخلق والامر ونظير هذه الآية قوله ولولا كتاب من الله سبق والسبق على الاطلاق يقتضي سبق كل شيء سواه والنص في ذلك قوله تعالى الا له الخلق والامر ففرق بين الخلق والامر بالواو التي هي حرف الفصل بين الشيئين المتغايرين كما سيأتي في الباب الآتي قوله تعالى ويسئلونك عن الروح اي عن الروح الذي هو سبب الحياة ما هو وما حقيقته قوله قل الروح من امر ربي اي مما استأثر بعلمه وعجزت الاوائل عن ادراك ماهيته بعد نفاد الاعمار الطويلة واشار بها بهام امر الروح الى تعجيز العقل عن ادراك مخلوق مجاور له ليدل على انه عن ادراك خالقه اعجز وما اوتيتم من العلم الا قليلا فاجعلوا حكم الروح من الكثير الذي لم تؤتوه فلا تسألوا عنه فانه من الاسرار. وقد سبق الكلام على هذه الآية في كتاب العلم فتذكره

قوله تكفل الله اي التزم واوجب على نفسه مثل التزام الكفيل

باب قول الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

غرض البخاري بهذا الباب الرد على المعتزلة في قولهم ان امر الله الذي هو كلامه مخلوق فبين ان الامر هو قوله للشيء كن فيكون يامره له وان امره وقوله بمعنى واحد وانه يقول له كن حقيقة. وان الامر غير الخلق بدليل عطفه عليه بالواو في قوله الا له الخلق والامر. ف ع.

ولا يبعد ان يكون الغرض بوضع هذه الترجمة الاشارة الى مبدأ الخلق فانه لما ذكر في الباب السابق صفة التخليق والتكوين. ذكر في هذا الباب مبدأ التخليق والتكوين وهو قوله تعالى لما يريد خلقه وايجاده. كن. فيكون هذا. فقول كن هو مبدأ الايجاد والتخليق وايضا اشار بهذه الترجمة الى

دليل قدم كلامه وهو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقا لاحتاج في خلقه الى قول يقول به كن واحتاج القول الى قول ثالث والثالث الى رابع الى ما لا نهاية له وهذا محال باطل فثبت ان القول الذي تكون به الاشياء غير مخلوق وهو كلامه القديم فاشار بهذه الترجمة الى دليل قدم كلامه تعالى انظر ص۷۱ من كتاب الانصاف للباقلاني

قال الامام البيهقي القرآن كلام الله عز وجل وكلام الله صفة من صفات ذاته جل شانه انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله سبحانه قائلا له كن والقرآن قوله ويستحيل ان يكون قوله مقولا له لان هذا يوجب قولا ثانيا والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالاول وهذا يفضي الى ما لا نهاية له وهو فاسد واذا فسد ذلك فسد ان يكون القرآن مخلوقا ووجب ان يكون القول امرا ازليا متعلقا بالمكون فيما لا يزال كما ان الامر متعلق بصلاة غد وغدا غير موجود ومتعلق بمن يخلق من المكلفين الى يوم القيامة كذلك قوله في التكوين وهذا كما ان علم الله ازلي متعلق بالمعلومات عند حدوثها وسمعه ازلي متعلق بادراك المسموعات عند ظهورها وبصره ازلي متعلق بادراك المرئيات عند وجودها من غير حدوث معنى تعالى ان يكون محلا وان يكون شيء من صفات ذاته محدثا وقال تعالى الا له الخلق والامر ففرق بين خلقه وامره بالواو الذي هو حرف الفصل بين الشيئين المتغايرين فدل ان قوله غير خلقه وقال تعالى ولله الامر من قبل ومن بعد وهذا يوجب ان الامر غير مخلوق كذا في كتاب الاعتقاد ص۳۲ ـ

فائدة جليلة

اعلم ان اجلة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من البدريين والمهاجرين والانصار مثل جابر بن عبد الله وابي سعيد الخدري وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم واجلة التابعين يقولون القرآن كلام الله وعلمه ووحيه ولم يقع في الصدر الاول ولا الثاني من يزعم ان القرآن مخلوق حتى يحتاج الى انكاره فلا يثبت عنهم شيء بهذا اللفظ (اي القرآن كلام الله وليس كلام الله بمخلوق) ولكن قد ثبت عنهم اضافة القرآن الى الله تعالى وتمجيده بانه كلام الله تعالى كما روينا عن ابي بكر وعائشة وخباب بن الارت وابن مسعود والنجاشي وغيرهم والله اعلم. كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۲۴۲

باب قول الله قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر الآية

المقصود من هذا الباب اثبات ان كلام الله قديم غير مخلوق لانه موصوف بعدم النفاد اي بعدم الفناء وعدم الانتهاء فلو كانت كلماته مخلوقة لنفدت كما تنفد البحار والاشجار وجميع المحدثات ولكان لها غاية ونهاية ولا نهاية لكلمات الله لان المخلوق لا بد ان يكون محدودا محاطا معلوم المقدار والحد كما قال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر ـ وكلمات الله تعالى ليس لها قدر مخصوص وحد معلوم بل هي غير متناهية لا تنتهي الى قدر وحصر وقد نفى الله عنها النفاد كما نفى عن ذاته الهلاك فدل على انها غير مخلوقة وقوله تعالى الا له الخلق والامر يدل على ان الامر غير الخلق حيث فصل بينهما بحرف العطف فاراد بالامر كلاما يخلق به الخلق واراده يقضي بها بينهم ويدبر امرهم والله اعلم انظر ص۱۹۳ وص۲۲۸ من كتاب الاسماء والصفات ـ

وترجم البخاري بثلاث آيات والكلام عليها مذكور في كتب التفسير والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم

باب في المشيئة والارادة

غرض البخاري بهذا الباب امران - (الاول) اثبات صفة المشيئة والارادة لله تعالى وانهما بمعنى واحد لا فرق بينهما كما قال الامام البيهقي كلتاهما اي الارادة والمشيئة) عبارتان عن معنى واحد ثم اخرج البيهقي بسنده عن الربيع بن سليمان قال الشافعي المشيئة ارادة الله وقد اعلم الله خلقه ان المشيئة له دونهم فقال وما تشاؤن الا ان يشاء الله فليست للخلق مشيئة الا ان يشاء الله - آه

(والامر الثاني) ان افعال العباد كلها بمشيئة الله تعالى وارادته وان مشيئته تعالى محيطة بجميع الكائنات لا يخرج شئ عن حيطة ارادته ومشيئته وان العباد لا يفعلون فعلا ولا يريدون شيئا ولا يشاؤن امرا من الطاعات والمعاصي الا بارادة الله تعالى ومشيئته (خلاف المعتزلة فيه شهير وقد ضل من زعم ان الله شاء الايمان من الكافر والكافر شاء الكفر فغلبت مشيئة الكافر مشيئة الله تعالى تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان الامام البخاري ترجم باربع آيات والكلام عليها مذكور في كتب التفسير وذكر في هذا الباب سبعة عشر حديثا فيها كلها ذكر المشيئة وقصد بذلك الرد على اهل الاعتزال -

والدليل لاهل السنة والجماعة - النصوص - قال تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله - فاخبر تعالى ان العبد لا يشاء شيئا الا ويشاء الله تعالى فاذا شاء خيرا او شرا فالله تعالى يكون شائيا لذلك فللعباد مشيئة ولكن مشيئة العباد تحت مشيئة الله تعالى لا فوقها ولا معها وهذه الآية من ادل الدلائل على بطلان قول المعتزلة ان ما كان خيرا فبمشيئة الله تعالى وارادته وقضاءه ورضاه ومحبته واما المعاصي والشر فليس بمشيئة الله تعالى ولا رضاه ولا محبته وليس لهم تاويل صحيح لهذه الآية فيجب الانقياد وترك ما اعتقدوا - وقال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا - فاخبر انه تعالى يريد الاضلال - وقال الله سبحانه يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الآخرة ولهم عذاب عظيم واراده الله تعالى على ان لا يجعل لهم حظا في الآخرة بتبقيتهم على الكفر فانه انما لا يكون للكافر حظ في الآخرة اذا ابقاه الله تعالى على الكفر والضلال (وقال تعالى وما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله) وكذلك الاجماع دال عليه فان الامة قد اجمعت على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن من غير نكير ولا مانع واجماع الامة دليل على ان ما يحدث من الاشياء يحدث بمشيئة الله تعالى فالمعاصي والقبائح تحدث بمشيئة الله تعالى والله لم يشأ كفر ابليس عندهم فينبغي ان لا يحدث وكذا كفر كل كافر وكذا شاء عندهم ايمان ابليس ومع ذلك لم يثبت وهذا خلاف اجماع الامة فدل ان الله شاء كفر ابليس وكفر كل كافر وما شاء من ايمانهم - هذا كله ملخص من كتاب اصول الدين ص٣٥

لصدر

الاسلام

البزدوي -

فائدة فی بیان الفرق بین الارادة والمشیئة والتکوین

عامة المتکلمین والمحدثین علی ان المشیئة والارادة عبارتان عن معنی واحد وکان شیخنا السید الانور رحمة الله علیه یمیل الی الفرق بینهما ومحصّل ما فهمت من کلامه ان القدرة تتعلق بالجانبین (ای جانب الوجود وجانب العدم) سواءً ومعًا والارادة هی ترجیح احد المقدورین علی الآخر فالارادة ایضا تتعلق بالجانبین لکن لا معًا بل علی سبیل البدلیة فتارة بجانب الوجود وتارة بجانب العدم واما صفة التکوین فهی انما تتعلق بجانب الوجود فقط ولا تتعلق بجانب العدم واما صفة المشیئة فهی ما یحصل به التهیئة فی الشیٔ وهی درجة التقرر ومنزلة التعین قبل البروز علی منصة الوجود والشهود کما انتم الاعداد فانها متعینة قبل وجودها فاذا اراد الله تعالی ان یلبس شیئا خلعة الوجود تعلقت به صفة التکوین وقال له الحق سبحانه کن فیکون فالمشیئة مقدمة علی التکوّن والیه یشیر قوله تعالی انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فانه یدل علی ان المشیئة متقدمة علی الارادة والتقدم یدل علی التعدد والتغایر۔

القول فی الختم والطبع

قال الله تعالی ختم الله علی قلوبهم۔ وقال تعالی بل طبع الله علیها بکفرهم وقال تعالی وجعلنا علی قلوبهم اکنة ان یفقهوه وفی آذانهم وقرا۔ وقال تعالی وجعلنا قلوبهم قاسیة۔

قد حارت المعتزلة فی هذه الآیات واضطربت لها آراءهم فذهبت طائفة من البصریین الی حملها علی تسمیة الرب تعالی الکفرة بنبذ الکفر والضلال فزعموا ان الختم والطبع علی قلوب الکفار هو الشهادة والحکم انهم لا یؤمنون ولیس ذلک بمانع لهم وقال قائلون منهم الختم والطبع هو السواد فی القلب کما یقال طبع السیف اذا صدئ من غیر ان یکون ذلک مانعا لهم عما امرهم به وقالوا جعل الله ذلک سِمَةً لهم تعرف الملائکة بتلک السمة فی القلب اهل ولایة الله سبحانه من اهل عداوته وقال اهل الحق معنی ان الله طبع علی قلوب الکافرین ای خلق فیها الکفر۔ کذا فی مقالات الاسلامیین ص۲۹۷ للامام الاشعری رح

وقال امام الحرمین لاخفاء بسقوط کلام المعتزلة فان الرب تعالی تمدح بهذه الآیات وانبأ بها عن اقتداره واقتداره علی ضمائر العباد واسرارهم وبیّن ان القلوب بحکمه یقلبها کیف یشاء وصرح بذلک فی قوله تعالی ونقلب افئدتهم وابصارهم کما لم یؤمنوا به اول مرة الآیة فکیف یتجاز حمل هذه الآیات علی تسمیة وتلقیب وکیف یسوغ ذلک للبیب والواحد منا لایعجز عن التسمیات والتلقیبات فما وجه استیثار الرب بسلطانه وحمل الجبائی وابنه هذه الآیات علی محمل بشیع مؤذن بقلة اکتراثهما وذلک انهما قالا من کفر وسم الله قلبه تسمیة یعلمها الملائکة فاذا ختموا علی القلوب تمیزت لهم قلوب الکفار من افئدة الابرار فهذا معنی الختم عندهما وما ذکراه مخالفة لنص الکتاب وفحوی الخطاب فان الآیات نصوص فی ان الله تعالی یصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد من اراد صرفه من العباد

قال الله تعالےٰ وجعلنا علے قلوبہم اکنۃ ان یفقہوہ فے آذانہم وقرا فاقتضت الآیات کون الاکنۃ مانعۃ من ادراک الایمان والسمۃ التی اخترعوا القول بہا لا تمنعہم من الادراک۔ کذا فی کتاب الارشاد للامام الحرمین ص۲۱۳۔ قال الامام القرطبی قالوا (ای المعتزلہ) ان معنی الختم والطبع والغشاوۃ التسمیۃ والحکم والاخبار بانہم لا یؤمنون لا الفعل قلنا ھذا فاسد لان حقیقۃ الختم والطبع انما ھو فعل مایصیر بہ القلب مطبوعا مختوما ولا یجوز ان یکون حقیقتہ التسمیۃ الا تری انہ اذا قیل فلان طبع الکتاب وختمہ کان حقیقتہ انہ فعل ماصار بہ الکتاب مطبوعا ومختوما لا التسمیۃ والحکم وھذا مالا خلاف فیہ بین اھل اللغۃ ولان الامۃ مجمعۃ علے ان اللہ تعالےٰ قد وصف نفسہ بالختم والطبع علے قلوب الکافرین مجازا لکفرھم کما قال تعالےٰ بل طبع اللہ علیہا بکفرھم واجمعت الامۃ علے ان الطبع والختم علے قلوبہم من جہۃ النبی صلے اللہ علیہ وسلم والملائکۃ والمؤمنین ممتنع فلو کان الختم والطبع ھو التسمیۃ والحکم لما امتنع ذلک من الانبیاء والمؤمنین لانہم کلہم یسمون الکفار بانہم مطبوع علے قلوبہم وانہم مختوم علیہا وانہم فے ضلال لا یؤمنون ویحکمون علیہم بذلک فثبت ان الختم والطبع ھو معنی غیر التسمیۃ والحکم وانما ھو معنی یخلقہ اللہ فے القلب یمنع من الایمان ودلیلہ قولہ تعالےٰ کذلک نسلکہ فے قلوب المجرمین لا یؤمنون بہ وقال تعالےٰ وجعلنا علے قلوبہم اکنۃ ان یفقہوہ قال القرطبی وھذہ الآیۃ (ای ختم اللہ علے قلوبہم الخ) ادل دلیل علے ان اللہ سبحانہ خالق الہدی والضلال والکفر والایمان فاعتبروا ایہا السامعون وتعجبوا ایہا المفکرون من عقول القدریۃ القائلین بخلق ایمانہم وھداھم فان الختم ھو الطبع فمن این لہم الایمان ولو جہدوا وقد طبع علے قلوبہم وعلے سمعہم وجعل علے ابصارہم غشاوۃ فمتی یہتدون او من یہدیہم من بعد اللہ اذا اضلہم واصمہم واعمی ابصارھم ومن یضلل اللہ فمالہ من ھاد۔ وکان فعل اللہ ذلک عدلا فیمن اضلہ وخذلہ اذ لم یمنعہ حقا وجب لہ فتزول صفۃ العدل وانما منعہم ماکان لہ ان یتفضل بہ علیہم لا ما وجب لہم انتہی کلام القرطبی فی تفسیرہ ص ۱۸۶/۱

والحاصل ان اللہ سبحانہ وتعالےٰ تمدح باسناد الختم والطبع والاقسام والاغفال والاقفال الی نفسہ اشارۃ الی ان القلوب بین اصبعین من اصابعہ یقلبہا کیف یشاء کما قال تعالےٰ ونقلب افئدتہم وابصارھم کما لم یؤمنوا بہ اول مرۃ فہل یجوز عند عاقل ان یتمدح الحق سبحانہ او یہدد اعداءہ بما لا مدخل فیہ لارادتہ ومشیئتہ اللہم مصرف القلوب صرف قلوبنا علے طاعتک۔ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک الرحمۃ انک انت الوھاب۔

التوفیق والخذلان

قال امام الحرمین التوفیق خلق قدرۃ الطاعۃ والخذلان خلق قدرۃ المعصیۃ ثم الموفق لا یعصی اذ لا قدرۃ لہ علے المعصیۃ وکذا القول فے نقیض ذلک وصرف المعتزلۃ التوفیق الی خلق لطف یعلم الرب تعالےٰ ان العبد یؤمن عندہ والخذلان علے محمول علے امتناع اللطف ثم لا یقع فی معلوم اللہ تعالےٰ اللطف فی کل واحد بل منہم من علم اللہ تعالےٰ انہ یؤمن بہ لو لطف بہ ومنہم من علم اللہ تعالےٰ انہ لا یزیدہ الا تمادیا فے الطغیان واصرارا علے العدوان۔ ویلزمہم من مجموع اصلہم ان یقولوا لا یتصف الرب تعالےٰ بالاقتدار علی ان یوفق جمیع الخلائق وھذا خلاف الدین ونصوص الکتاب

المبين فقد قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الآية وقال تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس كلهم امة واحدة ولا يزالون مختلفين الى غير ذلك (والعصمة) هي التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا كذا في الارشاد ص٢٥٤ -

وقال الامام الشهرستاني (وقالت المعتزلة) التوفيق من الله اظهار الآيات في خلقه الدالة على وحدانيته وايداع العقل والسمع والبصر في الانسان وارسال الرسل وانزال الكتب لطفا منه وتنبيها للعقلاء من غفلتهم وتقريبا للطرق الى معرفته وبيانا للاحكام تمييزا بين الحلال والحرام واذ فعل ذلك فقد وفق وهدى واوضح السبيل وبين المحجة والزم الحجة وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة الى توفيق مجرد وتسديد منجز بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل (والخذلان) لا يتصور مضافا الى الله تعالى بمعنى الاغواء والاضلال والصد عن الباب وارسال الحجاب على الالباب اذ يبطل التكليف به ويكون العقاب ظلما (قالت الاشعرية) التوفيق والخذلان ينتسبان الى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة والاستطاعة اذ كانت عنده اذا كانت مع الفعل وهي تتجدد ساعة فساعة فلكل فعل قدرة خاصة والقدرة على الطاعة صالحة لها دون ضدها من المعصية (فالتوفيق) خلق تلك القدرة (الخاصة) المتفقة مع الفعل (والخذلان) خلق قدرة المعصية واما الآيات في الخلق فنسبتها الى الموفق كنسبتها الى المخذول والقدرة الصالحة للضدين اعني الخير والشر ان كانت توفيقا بالاضافة الى الخير فهي خذلان بالاضافة الى الشر والقصد بين الطريقين ان يقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص على عموم الخلق وخصوصهم فعموم الخلق في توفيق الله تعالى الشامل جميعهم وذلك نصب الادلة والاقدار وارسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وخصوص الخلق في توفيق الله الخاص بمن علم منه الهداية واراد له الاستقامة وذلك اصناف لا تحصى والطاف لا تستقصى تتبدئ من الفطرة ومن الولادة وتمتد الى حالة البلوغ وكمال العقل فالتوفيق من الله تعالى ان لا يكله الى نفسه مما هي عليه من الاستقلال والاستبداد والخذلان ان يخذله ويكله الى نفسه وحوله وقوته وعن هذا كان التبري من الحول والقوة بقولهم لا حول ولا قوة الا بالله واجبا في كل حال اذ التبري من الحول والقوة هو التسليم والتوكل على الله وذلك كنز من كنوز الجنة وهذه الحالة اعني حالة البلوغ والاستقلال هي مثار القوى الحيوانية منها الغضبية والشهوية قال الصديق الاول يوسف عليه السلام وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي وذلك عند مثار القوة الشهوية ووكز الكليم عليه السلام ذلك القبطي فقضى عليه فقال هذا من عمل الشيطان وذلك عند مثار القوة الغضبية وتبرأ الرسول عليه السلام من القوتين جميعا فقال في كل حالة اللهم واقية كواقية الوليد - رب لا تكلني الى نفسي طرفة عين فمن انفتح سمعه لمواعظ الشرع وبصره لمجاري التقدير انشرح صدره وصار على نور من ربه وان جعل اصبعيه في اذنيه فلم يسمع الآيات الامرية واسبل على عينيه غشاوة فلم يبصر الآيات الخلقية صار على ظلمة من طبعه وذلك الطبع والختم بل طبع الله عليها بكفرهم - ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وربما يكون الختم والطبع من قساوة في جوهر جبلته اكتسبها من اصل فطرته وربما يكون على كفره ونفاق اثره على خلاف فطرته فالتقدير مصدر والتكليف مظهر والكل مقدر والمقدر ميسر لما خلق له

(فالحاصل) ان الموكول الى حوله وقوته فى خذلان الله تعالى و المتوكل على حول الله وقوته فى توفيق الله تعالى فعلى رأى القدرية العبد ابدا فى الخذلان اذ هو موكول الى حوله وقوته ولم يستعن بالله ولم يتوكل على الله وعلى رأى الجبرية العبد ابدا فى الخذلان اذ هو خاذل نفسه عن امتثال امر الله تعالى لم يعبد الله ولم يحفظ حدود الله تعالى والحق الذى لا غبار عليه اياك نعبد محافظة على العبودية واياك نستعين استعانة بالربوبية والتوفيق والخذلان والشرح والطبع والفتح والختم والهداية والضلال ينتسب الى الله تعالى بشرط ان يكون احق الاسمين به احسن الاسمين ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها واولى الفعلين بحكمه وتقديره اولى الفعلين وجودا واحدهما حصولا بيدك الخير انك على كل شئ قدير۔ اللهم من احسن فبفضلك يفوز ومن اساء فبخطيئته يهلك لا المحسن استغنى عن رفدك ومعونتك ولا المسيئ عليك استبد بامر خرج به عن قدرتك فيامن هو هكذا لا هكذا صل على محمد وعلى آله وصحبه وافعل بى ما انت اهله انك اهل كل جميل۔ كذا فى نهاية الاقدام ص۴۱۱ الى ص۴۱۵۔

قوله الى تماريت انا وصاحبى اعلم انه وقع لابن عباس رضى الله عنهما نزاعان الاول فى صاحب موسى اهو الخضر ام لا والثانى فى نفس موسى اهو ابن عمران كليم الله او غيره ومر فى كتاب العلم مبسوطا (ك)

باب قول الله تعالى ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له الخ

غرض المؤلف بهذا الباب وذكر الآية والاحاديث امران (الاول) اثبات صفة الكلام وانها قائمة بذاته تعالى لا بغيره بدليل انه قال ماذا قال ربكم ولم يقل ماذا خلق ربكم وفيه رد لقول المعتزلة حيث قالوا انه تعالى متكلم بمعنى انه خالق الكلام فى غيره كالشجرة او اللوح المحفوظ ونحوه۔

(والامر الثانى) اثبات انه تعالى يتكلم بحرف وصوت (وهذا هو مذهب) الحنابلة وجماعة من المحدثين۔ اما الحروف فللتصريح بها فى ظاهر القرآن واما الصوت فلما ورد ذكره فى احاديث كثيرة نقل ذهب هؤلاء الى ان هذه الحروف والاصوات قديمة العين لازمة للذات ليست متعاقبة و التعاقب انما يكون فى حق المخلوق وذهب جمهور المتكلمين وعامة الاولياء والعارفين الى ان الكلام صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت وحقيقته معنى قائم بالنفس فاختار الامام البخارى ان كلامه تعالى حروف واصوات تقوم بذاته وهو قديم غير مخلوق واستدل البخارى اولا بهذه الآية الشريفة ردا على المعتزلة حيث قال ولم يقل ماذا خلق ربكم۔ اى ليس معنى تكلمه ايجاد الكلام فى محل آخر كما زعمه نفاة الكلام القائم بل معناه قيام الكلام به والا لقيل ماذا اخلق ربكم لا۔ ماذا قال ربكم اذ الموجد للكلام فى محل آخر خالق له لا قائل له فاذا لم يقل ماذا اخلق بل قيل ماذا قال علم ان الكلام قائم بذاته لا انه موجد له فى محل آخر وكذا اجابهم الملائكة من فوقهم بقولهم قالوا الحق۔ والحق من صفات الذات لانه لا يجوز على كلامه الباطل فلو كان خلقا وفعلا لقالوا خلق انسانا وغيره فلما وصفوه بما يوصف به الكلام لم يجز ان يكون القول بمعنى التكوين والتخليق والمتكلم عند اهل الحق من

تاما به الکلام لا من خلق الکلام فے غیرہ وقالت المعتزلة کلامه تعالےٰ حروف واصوات اذ لا یعقل کلام الا بحرف وصوت ولسان وحنجرة والباری تعالےٰ منزہ عن ذلک فذھبوا الی انه تعالےٰ متکلم لکن کلامه لیس صفة له قائمة بذاته وان معنی کونه تعالےٰ متکلما انه خلق الحروف والاصوات واشکال الکتابة فی غیرہ کاللوح المحفوظ او الشجرة او جبرئیل او الرسول فاشار البخاری بهذا الی الرد علی المعتزلة والخوارج والجهمیة وغیرهم فی قولهم انه تعالےٰ متکلم بمعنی انه خالق الکلام فی اللوح المحفوظ وغیرہ. ثم بعد ذلک اشار البخاری الی بعض شئون الکلام مثل الصوت والنداء والجهر والاخفاء والانزال والقراءة والکتابة والحفظ والسماع واول ما اشار الیه من شئون الکلام هو الصوت فاشار الی ان لکلامه تعالےٰ صوتا لکن لا یشبه صوت المخلوق فکما ان کلامه تعالےٰ لا یشبه کلام المخلوقین کذلک لا یشبه صوته صوت المخلوقین اذ لیس کمثله شیٔ وهو السمیع البصیر وقد قال عبد الله بن احمد بن حنبل فی کتاب السنة سألت ابی عن قوم یقولون لما کلم الله موسیٰ لم یتکلم بصوت فقال ابی بل تکلم بصوت وذکر حدیث ابن مسعود وغیرہ کذا فی الفتح ص ۳۸۶ ج ۱۳

ثم ان الامام البخاری اورد فے الباب ستة احادیث واحتج بها علی ان الحق جل شانه یتکلم بحرف وصوت مع اعتقاد التنزیه وعدم التشبیه والتمثیل

الحدیث الاول

حدیث ابن مسعود اذا تکلم الله تبارک وتعالےٰ بالوحی سمع اهل السموات شیئا فاذا فزع عن قلوبهم وسکن الصوت عرفوا انه الحق ومطابقته للترجمة من حیث ان کلام الله یسمع کما قال تعالےٰ حتی یسمع کلام الله ومعلوم ان الذی یسمع انما هو صوت وحرف فدل علی انه تعالےٰ متکلم بحرف وصوت فاحتج البخاری بهذا الحدیث ذاهبا الی ان الصوت المذکور فے الحدیث انما هو صوت کلام الله عز وجل ونداءه وذهب العلماء الی ان هذا الصوت خلقه الله تعالےٰ لاسماع اهل السموات کلامه القدیم لما قامت الادلة علی ان کلامه تعالےٰ منزہ عن سمات الحدوث والصوت من الموجودات السیالة الغیر القارة فلو کان کلامه تعالےٰ بحرف وصوت لزم کونه تعالےٰ محلا للحوادث وهو تعالےٰ وسبحانه عما یصفون واجاب عنه الامام ابو بکر الباقلانی بان کلام الله تعالےٰ لا یجوز ان یکون حروفا واصواتا لان الحروف والاصوات یتقدم بعضها علی بعض لکن الاستماع والسماع یقع بحروف واصوات وهذا بمنزلة من اسمعنا الله بذکرہ فیجوز لکل ان یقول الله المذکور بحروف واصوات (یعنی الاسم لا المسمی) وکذلک قوله تعالےٰ حم والم من الحروف المقطعة کلام الله قدیم لکنه یفهم بالحروف المنظومة فالقراءة هی حروف واصوات بها یسمع کلام الله القدیم لا انها نفس کلامه القدیم والحاصل ان المراد بسماع کلام الله سماع الحروف والاصوات الدالة علی کلامه القدیم لان الحرف والصوت اداة تعبر بها الکلام القدیم لا ان الحروف والصوت نفس الکلام القدیم (وعینه) نعم یفهم الکلام القدیم بالحروف المنظومة وبالخطوط والاشکال المکتوبة لا انها نفس کلامه القدیم ولا یمکن لاحد ان یقول ان هذه الحروف والاصوات الجاریة فی کلام الخلق عین کلام الله عز وجل اذ یلزم حینئذ ان یکون کلام الحق ایضا قدیما او مشابها بالکلام القدیم ولیس کمثله شیٔ کذا فی کتاب الانصاف للامام الباقلانی ملخصا - وقال الامام ابو بکر بن فورک اعلم ان کلام الله لیس بحرف ولا صوت لاستحالة ان یکون لکلام الله عز وجل شبیه وانما العبارات عنه تکون بالصوت والعبارات

هي الدلالة عليه وامارات له تظهر للخلق ويسمعون عندها كلام الله فيفهمون المراد منه كذا في مشكل الحديث ص۱۲۹ وص۱۵۱ - وقال امام الحرمين يجب اطلاق القول بان كلام الله تعالى مسموع وليس المراد بذلك تعلق الادراك بالكلام الازلي القائم بالباري تعالى ولكن المدرك صوت القاري والمفهوم عند قراءته كلام الله تعالى ولابعد في تسمية المفهوم عند مسموع مسموعا وهذا بمثابة ما لو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة ان يقول سمعت كلام الملك ورسالته وكلام الملك حديث نفسه او اصواته ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله ولاحديث نفسه. كذا في العقيدة النظامية ص۲۰

قال القاضي ابو بكر بن العربي في العارضة لا يحل لمسلم ان يعتقد ان كلام الله صوت وحرف لا من طريق العقل ولا من طريق الشرع فاما طريق العقل فلان الصوت والحرف مخلوقان محصوران وكلام الله يجل عن ذلك كله واما من طريق الشرع فلانه لم يرد في كلام الله صوت وحرف من طريق صحيحة ولهذا لم نجد طريقا صحيحة لحديث ابن انيس وابن مسعود اه -

وقال الشيخ تقي الدين السبكي من زعم ان كلام الله حرف وصوت فهو لا يفرق بين كلام الله واللفظ الدال عليه - كذا في السيف الصقيل ص۲۱ وص۴۱

خلاصة الاقوال في مسئلة الكلام

قال العلامة القاري اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا في معناه فذهب اهل الحق الى ان كلامه تعالى معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت وذهب الباقون الى انه متكلم بالحروف والاصوات ثم اختلف هؤلاء فذهب الحنابلة منهم على ما نقل منهم الى انها قديمة ازلية قائمة بذاته تعالى وذهب المعتزلة الى انها حادثة قائمة بغير ذاته وذهب الكرامية الى انها حادثة قائمة بذات الله تعالى ودليل اهل الحق ان الحرف والصوت مخلوقان وكلام الله غير مخلوق لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ هو من امارات الحدوث ثم القرآن مقروء بالسنتنا محفوظ في صدورنا مكتوب في مصاحفنا كما لقول الله مذكور بالسنتنا معبود في مساجدنا مسجود له في محاريبنا غير حال فينا ولا فيها - كذا في ضوء المعالي على بدء الامالي ص۲۹

وفي شعب الايمان للحليمي ان كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت والكلام الحقيقي هو كلام النفس فالاصوات والحروف انما وضعت دلالات على كلام النفس ومن قلت له اكتب ارضا او فرسا او آدميا فكتب الذي امليت عليه في ورقة او لوح ثم زعم ان الارض والسماء والفرس هو المكتوب في الورقة فقطع طمعك عن عقله ومن زعم ان حركة شفتيه او صوته او كتابته بيده في الورقة هي عين كلام الله القائم بذاته فقد زعم ان صفة الله قد حلت بذاته ومست جوارحه وسكنت قلبه واي فرق بين من يقول هذا وبين من يزعم من النصارى ان الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام - اه - كذا في حاشية كتاب الاسماء والصفات للبيهقي ص۲۵۵ وكذا في حاشية السيف الصقيل للسبكي رح

ص۷

قال الامام البیہقیؒ الکلام ھو نطق نفس المتکلم بدلیل مارویناعن امیر المؤمنین عمر رضی اللہ عنہ فی حدیث السقیفۃ فذھب عمر یتکلم فاسکتہ ابوبکر رضی اللہ عنہما فکان عمر یقول واللہ ما اردت بذالک الا انی قد ھیأت کلاما قد اعجبنی وفی روایۃ اخری وکنت زورت مقالۃ اعجبتنی فسمی تزویر الکلام فی نفسہ کلاما قبل التلفظ بہ ثم ان کان المتکلم ذا المخارج سمع کلامہ ذا حروف واصوات وان کان المتکلم غیر ذی مخارج سمع کلامہ غیر ذی حروف واصوات والباری جل ثناءہ لیس بذی مخارج وکلامہ لیس بحرف ولا صوت فاذا فہمناہ ثم تلوناہ تلوناہ بحروف واصوات انتہی کلام البیہقی بلفظہ انظر ص۲۷۲ من کتاب الاسماء والصفات وکذا فی فتح الباری ص۳۸۳/۱۳
فظہر بہذا الکلام ان مذھب البیہقی فی مسئلۃ الکلام ماھو مذھب الامام الاشعری والباقلانی والاسفرائنی وابن فورک وغیرھم من سادۃ المتکلمین ان کلام اللہ لیس بحرف ولا صوت ثم اجاب البیہقی عن الاحادیث التی استدل بہا البخاری علی اثبات الحرف والصوت فی کلام الباری عز اسمہ وسنوردہ عنقریب انشاء اللہ تعالی۔

الحدیث الثانی

حدیث جابر الذی علقہ البخاری بقولہ ویذکر عن جابر بصیغۃ التمریض یحشر اللہ العباد فینادیہم بصوت یسمعہ من بعد کما یسمعہ من قرب۔ وظاھرہ یدل علی ان کلامہ تعالی بحرف وصوت وصوتہ صفۃ من صفات ذاتہ لا تشبہ صوت غیرہ۔

والجواب

عنہ ما قال الامام البیہقی ھذا حدیث تفرد بہ القاسم بن عبد الواحد عن ابن عقیل والقاسم بن عبد الواحد بن ایمن المکی لم یحتج بہما الشیخان ابوعبد اللہ البخاری وابو الحسین بن مسلم بن الحجاج النیسابوری ولم یخرجا ھذا الحدیث فی الصحیح باسنادہ وانما اشار البخاری الیہ فی ترجمۃ الباب واختلف الحفاظ فی الاحتجاج بروایات ابن عقیل لسوء حفظہ ولم یثبت صفۃ الصوت فی کلام اللہ عز وجل او فی حدیث صحیح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم غیر حدیثہ ولیس بناضرورۃ الی اثباتہ وقد یجوز ان یکون الصوت فیہ ان کان ثابتا راجعا الی غیرہ کمارویناعن عبد اللہ بن مسعود موقوفا ومرفوعا۔ اذا تکلم اللہ بالوحی سمع اھل السماء صلصلۃ کجر السلسلۃ علی الصفا۔ وفی حدیث ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قضی اللہ الامر فی السماء ضربت الملائکۃ باجنحتہا خضعانا لقولہ کأنہ سلسلۃ علی صفوان ففی ھذین الحدیثین دلالۃ علی انہم یسمعون عند الوحی صوتا لکن للسماء ولاجنحۃ الملائکۃ تعالی اللہ عن شبہ المخلوقین علوا کبیرا۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۳۔

وفی فتح الباری العبارۃ ھکذا۔ قال البیہقی الکلام ماینطق بہ المتکلم وھو مستقر فی نفسہ الخ

ومحصل الجواب

ان هذا الحديث ضعيف

لان في سنده عبد الله بن محمد بن عقيل وهو ضعيف وقد انفرد عنه القاسم بن عبد الواحد وهو ممن لا يحتج بهم عند بعضهم ولذا علقه البخاري بقوله ويذكر عن جابر دلالة على انه ليس من شرطه وللحافظ ابي الحسن المقدسي جزء في تبيين وجوه الضعف في الحديث المذكور واجاب الباقلاني بان هذا الحديث قد روي فيه ما يدل على ان الصوت من غير الله بامره لانه روي اذا كان يوم القيامة جمع الله الخلائق في صعيد واحد ينفذهم البصر ويسمعهم الداعي يامر مناديا فينادي - فصح ان النداء من غيره لكن لما كان بامره اضيف النداء اليه كما يقال نادى الخليفة في بغداد بكذا وكذا - وقال تعالى واستمع يوم ينادي المناد من مكان قريب يوم يسمعون الصيحة بالحق ذلك يوم الخروج فاضاف النداء الى المنادي فصح ان الصوت صفة المنادي لا صفة الآمر بالنداء انتهى فهذا كقوله تعالى ويوم يناديهم فان المراد انه يناديهم على لسان بعض الملائكة بدلالة آية اخرى وهي قوله لا يكلمهم الله يوم القيامة

وحاصله ان الاسناد مجازي كما يدل عليه حديث الدارقطني[1]

يبعث الله يوم القيامة مناديا يسمعه اولهم وآخرهم

ان الله عز وجل وعدكم الحسنى وزيادة فالحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجه الله عز وجل فهذا يُعيّن ان الاسناد الى الله تعالى مجازي۔

جواب آخر

وهو ان هذا الصوت ليس بموجود اليوم وانما يكون يوم القيامة وكلام الله قديم بقدمه وموجود بوجوده فصح ان هذا الشئ لم يكن بعد وانما يكون يوم القيامة ومن زعم ان صفة الله تعالى ليست بموجودة اليوم وانما توجد يوم القيامة فقد جعل كلام الله تعالى مخلوقا لا محالة فصح بهذه الجملة ان الصوت ليس بصفة لكلام الله تعالى وانما هو صفة للمنادي الذي يأمره الله تعالى بالنداء في ذلك اليوم

جواب آخر

وهو ان كل ما اضيف الى الله تعالى لا يجب ان يكون صفة له لان الخبر قد جاء بقول الله تعالى يا ابن آدم مرضت فلم تعدني جعت فلم تطعمني۔ عطشت فلم تسقني عريت فلم تكسني فاضاف هذه الاشياء

[1] وحديث الدارقطني هذا اخرجه ابن القيم نفسه في حادي الارواح وفي حاشية اعلام الموقعين ص ١٩٧ ج ٢۔

اليه تعالى الخبر ومن زعم انه يجوع ويعطش ويمرض ويعرى فقد كفر واشهدت لا محالة وكذلك قال تعالى يوم ينفخ في الصور على قرأة من قرأ بالنون المفتوحة والنافخ اسرافيل وقال تعالى ان الذين يؤذون الله فاضاف الاذية اليه ومن زعم ان الاذية من صفته فقد كفر لا محالة فلم يبق الا ان الصوت والنداء حصل من الصايت انما هو الآمر بالامر لكن لما كان بامره جاز ان يضاف اليه - وقال تعالى فطمسنا اعينهم والطامس جبرئيل وميكائيل طمسا اعين قوم لوط لكن لما كان بامره اضافه الى نفسه وكذلك قال رجم وجلد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما الراجم والجالد غيره لكن لما كان بامره حسن ان يضاف اليه فافهم الحق لتبطل به الباطل كذا في الانصاف ملخصا ومختصرا من صـ١٢٩ الى صـ١٣١

وقد اخرج الامام البيهقي الحديث المذكور يا ابن آدم مرضت الخ بتمامه ثم قال وفيه دليل على ان اللفظ قد يرد مطلقا والمراد به غير ما يدل عليه ظاهره فانما اطلق المرض والاستسقاء والاستطعام على نفسه والمراد به ولي من اوليائه - وهو كما قال الله تعالى عز وجل انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وقوله ان تنصروا الله ينصركم والمراد بجميع ذلك اولياءه وقوله لوجدتني عنده اي وجدت رحمتي وثوابي عنده ومثله قوله عز وجل ووجد الله عنده فوفاه حسابه اي وجد حسابه وعقابه والله اعلم كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٢٢

(واما النداء) فمعناه عند اللغويين والنحاة هو طلب الاقبال فيجري مجرى القول وهو لا يدل على الصوت واما قول صاحب القاموس النداء الصوت فهو تفسير له على حسب العرف لا على الاصل والحقيقة وهذا شائع في كلام اللغويين -

والحاصل

ان من نفى الصوت من كلامه تعالى حمل هذا الحديث على المجاز بان هذا الصوت للملك المنادي او لاجنحة الملائكة او للسماء لان الله عز وجل ليس يدي مخارج فلا يكون كلامه بحرف وصوت واذا احتمل ذلك لم يكن نصا في المسئلة -

الحديث الثالث

حديث ابي هريرة اذا قضى الله الامر في السماء ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان ومثله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يأتيه الوحي احيانا مثل صلصلة الجرس-

والجواب

ان في قوله خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان دلالة على انهم يسمعون عند الوحي صوتا لكن لهذا للسماء ولاجنحة الملائكة تعالى الله عن شبه المخلوقين علوا كبيرا كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٢٧٤ فان الله منزه عن الكيفية ومشابهته بكلام الخلق ومبرأ عن الصوت الخارج عن الحلق والحاصل ان الصوت الذي يسمعونه عند حصول الوحي يحتمل ان يكون صوت اجنحة السماء او صوت الملك الآتي بالوحي او صوت اجنحة

الملائكة وإذا احتمل ذلك لم يكن نصا في المسألة (كذا في الارشاد) ولا يبعد ان يكون حديث ابي هريرة هذا تفسيراً لحديث الصلصلة فانه يدل على ان الصوت المذكور فيه هو صوت اجنحة الملائكة والله اعلم

وقال الامام ابو بكر الباقلاني الصوت المشبه بالصلصلة صوت رجفة السماء لانهم سمعوا صوت رجفة السموات لا كلام الله ولهذا سألوا جبريل عليه السلام ماذا قال ربنا فدل على انهم لم يسمعوا كلامه وانما سمعوا صوت رجفة السموات التي شبهت بجر السلسلة لانهم لو سمعوا كما سمع جبريل لفهموا كما فهم جبريل وروى ابو الضحى عن مسروق عن عبد الله انه قال اذا تكلم الله بالوحي سمع اهل السموات صلصلة كصلصلة السلسلة على الصفوان وفي رواية سمع اهل السماء للسماء صلصلة وليس في شيء من هذه الروايات اذا تكلم الله سمعوا من الله صلصلة - وانما سمعوا من السماء اذا احدث الله فيه رجفة وجعل ذلك علامة لاهل السموات يعلمون بها ان الله تكلم بالامر وان المخصوص بسماع كلامه جبريل الامين عليه السلام ولهذا سألوه ماذا قال ربنا يا جبريل فيقول قال الحق فيقولون قال الحق فيصفون الله تعالى بقول الحق لا بالصلصلة والصوت فصار هذا الحديث حجة عليهم لانهم ثم سرد الباقلاني من الاحاديث عدداً ثبت بها ان الاصوات صفة المصوتين لا صفة كلام رب العالمين وقال وفي بعض ذلك مقنع وكفاية لمن اراد الله له الهداية كذا في كتاب الانصاف ص۱۳۲ الى ص۱۳۵ -

والحديث الرابع

حديث ابي هريرة رضـ ما اذن الله لشيء ما اذن لنبي يتغنى بالقرآن فدل ذلك على ان الله تعالى كلاما وهو القرآن وهو يتصف بالتغني والترنم وبالاستماع ولا يخفى ان التغني صفة الحروف والاصوات وانما يستمع ويؤذن للحرف والصوت فثبت ان لله كلاما وفيه الحرف والصوت-

والجواب

ان هذا التغني والترنم في قراءة القاري وتلاوته لا في المتلو والمقروء وان القرآن يسمع للخلق بالنظم المؤلف من الحروف ومعنى الحديث ما استمع الله لشيء كاستماعه لنبي حين يتغنى بالقرآن وليس المراد باستماعه تعالى الاصغاء اذ هو مستحيل عليه تعالى بل هو كناية عن تقريبه القارئ حين يتغنى بالقرآن واجزال ثوابه له -(ت)-

قال الكرماني اعلم ان البخاري فهم من الاذن القول لا الاستماع بدليل انه ادخله في هذا الباب - كذا قال والله اعلم -

كان البخاري حمل الاذن على معنى الاجازة فيكون المعنى ان الله سبحانه اذن اي اجاز لنبيه بقراءة كلامه فلما قرأه استمعه فاستعمل الاذن بمعنى الاستماع بهذا الطريق والا فايمة اللغة فلا يعرفونه

يكونه

بمعنى

الاستماع

والحديث الخامس

حديث ابي سعيد الخدري يقول الله يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادي بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار۔

واجاب عنه الامام البيهقي بان هذا اللفظ تفرد به حفص بن غياث وخالفه وكيع وجرير وغيرهما من اصحاب الاعمش فلم يذكروا فيه لفظ الصوت وقد سئل احمد بن حنبل عن حفص فقال كان يخلط في حديثه ثم ان كان حفظه ففيه ما دل على ان هذا القول لآدم يكون على لسان ملك يناديه بصوت (ان الله تبارك وتعالى يأمرك) فيكون قوله فينادي بصوت يعني والله اعلم يناديه ملك بصوت وهذا ظاهر في الخبر وبالله التوفيق۔ كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٢٧٢۔ ويؤيد ذلك ما وقع فينادى مضبوطا بفتح الدال على البناء للمفعول في رواية ابي ذر وان وقع مضبوطا للاكثر بكسر الدال فان قرينة قوله ان الله يأمرك تدل ظاهرا على ان المنادي ملك يأمره الله تعالى بان ينادي بذلك۔ انظر صـ٣٨٦/١٣ج من فتح الباري۔

والحديث السادس

حديث عائشة الصديقة ولقد امره الله ان يبشرها ببيت من الجنة فالامر الالهي سبحانه هو كلام الله ووحيه والظاهر ان البشارة نوع من الكلام ولا تكون الا بحرف وصوت لان المقصود بالبشارة اسماع المبشر له وادخال السرور عليه ولا يكون هذا الا بحرف وصوت۔

والجواب

ان الامر الالهي هو كلام الله ووحيه ليس من جنس الحروف ولا صوت لكن المامور فافهم ويسمع امر الآمر بحرف وصوت۔

واما

ما جاء في حديث الترمذي عن ابن مسعود رض من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة فهذا الحرف في قراءة القاري كذا في السيف الصقيل للتقي السبكي صـ٢٥۔ فلا وجه للاحتجاج به

وبالجملة

فهذه ستة احاديث اوردها الامام البخاري لاثبات الحرف والصوت وقال السفاريني وقد ورد في اثبات الحرف والصوت احاديث تزيد على اربعين حديثا بعضها صحاح وبعضها حسان اخرجها الحافظ الضياء المقدسي وغيره واخرج غالبها الامام احمد واحتج به واخرجها الحافظ العسقلاني غالبها ايضا في شرح البخاري واحتج بها البخاري وغيره من ائمة الحديث على ان الحق جل شانه

يتكلم بحرف وصوت لا يشبهان صوت مخلوق ولا حرفه كما يقولون في سائر الصفات كذا في شرح العقيدة السفارينية ص ١٢١ ج ١ - وذهب بعض أهل العلم إلى أن القول الوسط في إثبات الصوت ونفيه أن يقال إن من قال بالصوت فقد قال به نظرا إلى الأحاديث الواردة فيه مع اعتقاده بأن صوته ليس كصوت الآدميين فلا ينبغي تبديعه وتجهيله كما فعله السعد وغيره وأما من نفى الصوت من الأشاعرة فقد نفى فرارا عن تشبيه كلام الخالق بكلام المخلوقين وإرادةً لتنزيه كلام رب العالمين عن مجانسة كلام المربوبين مع اعتقاد أن القرآن كلام الله غير مخلوق على ما مضى عليه سائر السلف الصالحين فالتشنيع على أمثالهم شنيع والتفظيع عليهم فظيع ولكل وجهة هو موليها. هذا توضيح ما قاله الحافظ العسقلاني في الفتح ص ٣٨٣ ج ١٣ حيث قال وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين لأنها التي عهد أنها ذات مخارج ولا يخفى ما فيه إذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما أن الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة كما سبق سلمنا لكن نمنع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به ثم إما التفويض وإما التأويل وبالله التوفيق اهـ. كذا في الفتح ص ٣٨٤ ج ١٣ -

وقال العلامة الزبيدي بعد نقل هذا الكلام. ولقد أجاد (أي الحافظ العسقلاني) رحمه الله تعالى وأنصف واتبع الحق الذي لا محيد عنه ويفهم من هذا أن من قال بالصوت نظرا للأحاديث الواردة فيه لا ينسب إلى الجهل والتبديع والعناد كما فعله السعد وغيره فتأمل ذلك. كذا في الإتحاف شرح الإحياء ص ١٥ ج ٢

وشيخنا السيد الأنور الكشميري قدس الله سره كان يميل إلى إثبات الحرف والصوت لكلامه تعالى ولكن لا كأصوات المخلوقين إذ ليس كمثله شيء - وهو السميع البصير.

(**قلت**) قد جاء في التنزيل العزيز أن الحق سبحانه وتعالى لما أخرج ذرية بني آدم من ظهورهم وخاطبهم بقوله ألست بربكم فهم سمعوا كلامه بحرف وصوت يليق بشأنه فأجابوه حين سمعوه. بلى، هذا على مذهب الحنابلة وأما على مذهب المتكلمين فالحرف والصوت إنما كان في الإسماع والسماع لا في نفس الكلام القديم قال العسقلاني والمحفوظ عن جمهور السلف ترك الخوض في ذلك والتعمق فيه والاقتصار على القول بأن القرآن كلام الله وأنه غير مخلوق ثم السكوت عما وراء ذلك (ف)

تفصيل المذاهب في مسئلة الكلام

اتفق أهل الملة على أنه سبحانه متكلم إذ لو لم يكن متكلما لكان متصفا بضده وهو السكوت وذلك من النقائص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم اختلف أهل الكلام في أن كلام الله هل هو بحرف وصوت أولا

١ فقالت[1] المعتزلة لا يكون الكلام إلا بحرف وصوت فكلامه تعالى حروف وأصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى وإنما يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ أو النبي أو الملك - ومعنى كونه تعالى متكلما أنه خالق الكلام في غيره.

٢ - وزعمت[2] الكرامية أن كلامه تعالى مؤلف من حروف وأصوات وهو قائم بذاته تعالى ولكنه حادث وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى. وهو باطل عند أهل الحق.

٣ - وزعمت[3] الحنابلة أن الله تعالى متكلم بحرف وصوت وأن كلامه عبارة عن حرف وصوت يقومان بذاته

وهو قديم وقالوا ان هذه الحروف والاصوات قديمة العين لازمة الذات ليست متعاقبة بل لم تزل قائمة بذاته مقترنة لاتسبق والتعاقب انما يكون في حق المخلوق بخلاف الخالق - انظر ص ٣٨ ج ١٣ من فتح الباري ويوضح مسلك هؤلاء ما قاله امام الحرمين في بيان مذهبهم حيث قال ذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام الله تعالى قديم ازلي ثم زعموا انه حروف واصوات وقطعوا بان المسموع من اصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى واطلق الرعاع منهم القول بان المسموع صوت الله وهذا قياس جهالاتهم ثم قالوا اذا كتب كلام الله تعالى بجسم من الاجسام وانتظمت تلك الاجسام رسوما ورقوما وسطرا وكلاما فهي باعيانها كلام الله تعالى القديم وقد كان اذ ذاك جسما حادثا ثم انقلب قديما ثم اصلهم ان الكلام القديم يحل الاجسام ولا يفارق الذات وهذا كلعب بالدين ومضاهاة لمذهب النصارى في مصيرهم الى قيام الكلمة بالمسيح وتدرعها بالناسوت كذا في كتاب الارشاد ص ١٢٨ وقال الغزالي هذا بعيد عن العقل جدا اذ لا يمكن عاقل ان يقول ان ما احدثه في لسانه الحادث بقدرته الحادثة قديم بالذات قائم بذاته الحادثة وهل يمكن عقلا ان يقوم القديم الغير المخلوق بذات الحادث المخلوق انظر ص ١٢٦ ج ٢ من الاتحاف فكان هؤلاء زعموا ان القديم يحل في المحدث المخلوق ويمتزج به ولا يخفى ان حلول القديم في الحادث محال باجماع اهل العقل وقال الباقلاني ما حاصله لا يجوز ان يقال ان ما يقرأه الخلق هو بعينه كلام الله لان ذلك يوجب كون كلام الله قائما بذاتين قديم ومحدث وذلك خلاف الاجماع والمعقول كذا في الانصاف ص ٢٧ -

٤- وقالت الاشاعرة والماتريدية كلام الله معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت والقرآن - ويسمى بالكتاب كلام الله غير مخلوق وهو معنى قديم قائم بذات الله تعالى ليس فيه حرف ولا صوت ولكنه يُسْمَعُ ويُلْفَظُ بالنظم الدال عليه ويُحْفَظُ بالنظم المخيّل ويُكْتَبُ بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه والمعنى القائم بذاته تعالى غير حالّ في المصاحف والحروف والكاغذ والقلوب والالسنة والآذان كما جاء ذلك مصرحا عن الامام ابي حنيفة في الفقه الاكبر والوصية - انظر ص ٩ و ١٠ من شرح الفقه الاكبر لابي المنتهى وص ١١ من الجواهرة المنيفة في شرح وصية الامام ابي حنيفة رضي الله عنه هذا قول الامام ابي حنيفة رضي الله عنه وقد تابعه اهل الحق وايضا انظر ص ١٣٨ وص ١٦٧ وص ١٨٦ من اشارات المرام وانظر ص ٨٦ من المسامرة

قال الامام ابو الحسن الاشعري الكلام كله ليس من جنس الحروف ولا من جنس الاصوات بل الحروف والاصوات على وجه مخصوص دلالات على الكلام القائم بنفس المتكلم - كذا في الاتحاف ص ٣ ج ٢

وقال تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم - وقال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ - فصدور العلماء واللوح المحفوظ ولسان الرسول صلى الله عليه وسلم مخلوقة والقديم غير حالّ فيها وانما القديم ما قام بالله سبحانه تعالى دون ما في الصدور والالواح والالسنة وهذا ظاهر جدا لا يشك فيه عاقل -

والحاصل

ان القرآن كلام الله غير مخلوق - وهذه الحروف والكلمات دلالات القرآن اي الكلام النفسي القائم بذاته لحاجة العباد اليها في التبليغ وفهم معناه فسميت العبارات كلام الله لانها دالة على كلامه

القائم بذاته تعالى والله سبحانه يتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالآلات والمخارج والله متكلم بلا آلة وحرف انظر ص۱۷۷ وص۱۳۸ من اشارات المرام فهذه الحروف انما هي عبارات عن كلام الله والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت باختلاف الالسنة فاذا عبرت صفة الكلام القائمة بذاته بالعربية فقرآن وبالعبرانية فتوراة وبالسريانية فانجيل وزبور انظر ص۳ من الاتحاف شرح الاحياء - وهذا كله تشريح قول الامام ابي حنيفة في الفقه الاكبر والوصية وسيأتي كلام الامام الاعظم بلفظه -

وقال امام الحرمين - ثم من معتقد اهل الحق ان كلام الله تعالى ليس حروفا منظومة ولا اصواتا مقطعة وانما هو صفة قائمة بذاته تعالى يدل عليها قراءة القرآن كما يدل قول القائل الله - على الوجود الازلي وتعبيره المعين اصوات والمفهوم منه الرب تعالى وكلام الله تعالى مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ في الصدور ولا يحل الكلام هذا المحل حلول الاعراض في الجواهر فان الكلام الازلي لا يفارق الذات العلية ولا يزايلها فان التحول والانتقال والزوال من صفات الاجسام فلا يمكن ان يحل كلام الله الازلي في المصاحف والالسنة مثل حلول الاعراض في الجواهر - ومن الغوائل التي بلي الخلق بها ان القول في قدم كلام الله تعالى وكونه مكتوبا في المصاحف اشيع في زمان الامام احمد بن حنبل من جهة العوام وضل فيه من لا دراية له بالكلام فسمعوا اطلاقا ان كلام الله تعالى في المصاحف فسبقوا الى اعتقاد ثبوت وجود الكلام الازلي في الدفاتر ثم تطاول الدهر وتمادى العصر فرسخ هذا الكلام في قلوب الحشوية ولولا ذلك ما خفي على من معه مسكة عقل - ان الكلام لا ينتقل من متكلم الى دفتر ولا ينقلب معنى النفس الى الاصوات سطورا او رسوما واشكالا ورقوما فاذن نقول بعد الاحاطة بحقيقة الامر - كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وعلى السنة القراء مقروء وفي الصدور محفوظ وهو قائم بذات الله تعالى وجودا كذا في العقيدة النظامية ص۱۹ الى ص۲۲ -

وقال الامام ابو بكر الباقلاني يجب ان يعلم ان الله تعالى لا يتصف كلامه القديم بالحروف والاصوات ولا شئ من صفات الخلق وانه تعالى لا يفتقر في كلامه الى مخارج وادوات بل يتقدس من جميع ذلك وان كلامه القديم لا يحل في شئ من المخلوقات بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره والدليل على ذلك انه قد صح وثبت ان من شرط الصفة قيامها بالموصوف والدليل على صحة ذلك اولا ان حد القديم ما لا اول لوجوده ولا آخر لدوامه وان القديم لا يدخله الحصر والعد ونحن نعلم وكل عاقل ان هذه الاشكال من الحروف لم تكن قبل حركة الكاتب وانما يحدثها الله مع حركة الكاتب شيئا فشيئا ثم هي مختلفة الاشكال والصور ويدخلها الحصر والعد وتعدم بعد ان توجد -

وكل ذلك صفة المحدث المخلوق لمن له عقل سليم - وايضا فان حروف الكلمة يقدم بعضها سابقا بعض فعند خط الكاتب باء قد حصلت وثبتت قبل خطه ميما وكذلك السين حصلت وثبتت قبل خطه ميما وكذلك النطق اذا تلفظ بالباء حصلت قبل السين وما تقدم بعضه على بعض فهو صفة الخلق لا صفة الحق وكذلك الاصوات يتقدم بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض ويخالف بعضها بعضا وكل ذلك صفة كلام الخلق لا صفة كلام الحق الذي هو قديم ليس بمخلوق وايضا فان القول بقدم الاصوات والحروف يوجب القدم بجميع كلام الخلق واصوات الناطق والصامت فان الحروف التي يزعمون انها قديمة انما

صفة لكلامه تعالى لا يخلو اما ان تكون هذه الحروف التي تجري في كلام الخلق او مثلها او ضدها فان قالوا انها هي وجب قدم كلام الخلق وكذلك ان قالوا مثلها وجب ذلك ايضا لان حد المثلين ما سد احدهما مسد الآخر وناب منابه وساوقه من جميع الوجوه۔ وان قالوا بل هي مضادة لهذه الحروف فقد يقولون القول من غير ان يكون له معنى وهذا ابين الفساد وان قالوا ان الاصوات والحروف اذا ذكرنا الله بها وتلونا بها كلامه قديمة واذا ذكرنا بها غير الله وانشدنا بها شعرا كانت محدثة فهذا جهل عظيم وتخبط ظاهر لان الشئ عندهم على هذا القول تارة يكون محدثا ثم يصير قديما وليس في الجهل اعظم من هذا۔ و[4] ايضا يقال لهم خبرونا عن حروف كلام الله على زعمهم اهي ثمانية وعشرون حرفا او اكثر او اقل فان قالوا هي ثمانية وعشرون فقد جعلوها محصورة معدودة وهذه صفة المخلوق وان قالوا هي اكثر قلنا هذا ايضا باطل لان القرآن لا يخرج في الكتابة والتلاوة على اكثر من الثمانية وعشرين حرفا ويدل[5] على ذلك ايضا ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال في جواب سائل سأله عنها اليهود فقال۔ ان الله تعالى كلم موسى بلا جوارح ولا ادوات ولا حروف ولا شفة ولا لهوات سبحانه عن تكييف الصفات۔ و[6] ايضا ما روي عن علي عليه السلام انه سئل هل رأيت ربك وكان السائل له دعبل فقال في جوابه لم اعبد ربا لم اره فقال له كيف رأيته قال لم تره العيون بمشاهدة الابصار بل رأته القلوب بحقائق الايمان ربي جليل ان ربي لا يوصف بالبعد وهو قريب ولا بالحركة ولا بالقيام ولا انتصاب ولا مجيئ ولا ذهاب كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر جليل الاجلاء لا يوصف بالغلظ رؤف رحيم لا يوصف بالرقة آمر لا بجوارح قائل لا بالفاظ۔ فوق كل شئ ولا يقال شئ تحته وخلف كل شئ ولا يقال شئ خلفه قدامه وامام كل شئ ولا يقال له امام وهو في الاشياء غير ممازج ولا خارج منها كشئ من شئ خارج فتبارك الله رب العالمين ولو كان على شئ لكان محمولا ولو كان في شئ لكان محصورا ولو كان من شئ لكان محدثا ويدل عليه قول شيخ طبقة التصوف الجنيد رح فانه قال جلت ذاته عن الحد وجل كلامه عن الحروف فلا حد لذاته ولا حروف لكلامه كذا في كتاب الانصاف للامام ابي بكر الباقلاني رح من ص۹۹ الى ص۱۰۲۔ وانظر منه ص۱۱۱۔

وقال الامام ابو بكر الباقلاني في ص۱۲ من كتاب الانصاف كلامه تعالى قديم غير مخلوق ولا يتصف بشئ من صفات الخلق ولا يفتقر في كون كلامه صفة له قديمة غير مخلوقة الى شئ من ادوات الخلق من لسان وشفة وحلق وحرف وصوت بل هو متكلم ولله كلام له صفة قديمة غير مخلوقة ولا يجوز عليها شئ من صفات الخلق فاعلم ذلك وتحققه۔ اھ كلامه وقال في ص۱۲۵ فلم يبق الا ان الحروف والاصوات ادوات نكتب بها ونتلو بها الكلام القديم وغير الكلام القديم لا انها نفس الكلام فافهم ذلك۔ وقد تقدم مثل هذا الكلام عن الامام البيهقي فتذكره وراجع كتاب الاسماء والصفات ص۲۷۲ وفتح الباري ص۳۱۳ ج۱۳۔

قال الحافظ العسقلاني و[7] استدل بتحريق عثمان الصحف (حين جمع القرآن) على القائلين بقدم الحروف والاصوات لانه لا يلزم من كون كلام الله قديما ان تكون الاسطر المكتوبة في الورق قديمة ولو كانت هي عين كلام الله لم يستجز الصحابة الكرام احراقها۔ كذا في فتح الباري ص۱۹ ج۹ في باب نزل القرآن بلسان قريش وقال الامام القرطبي في تفسيره قال القاضي ابو بكر لسان الامة جائز للامام تحريق الصحف التي

فيها القرآن اذا اداه الاجتهاد الى ذلك (كما فعله سيدنا عثمان رضي الله عنه) فصل، قال علماؤنا رحمة الله عليهم
وفي فعل عثمان رضي الله عنه رد على الحلولية[1] والحشوية[1] القائلين بقدم الحروف والاصوات
وان التلاوة والقراءة قديمة وان الايمان قديم والروح قديم وقد اجمعت الامة وكل
امة من النصارى واليهود والبراهمة بل كل ملحد وموحد ان القديم لا يفعل ولا تتعلق
به قدرة قادر بوجه ولا بسبب ولا يجوز العدم على القديم وان القديم لا يصير محدثا
والمحدث لا يصير قديما وان القديم ما لا اول لوجوده وان المحدث هو ما كان بعد ان
لم يكن وهذه الطائفة خرقت اجماع العقلاء من اهل الملل وغيرهم فقالوا يجوز ان يصير المحدث
قديما وان العبد اذا قرأ كلام الله تعالى فعل كلام الله تعالى قديما وكذلك اذا نحت حروفا
من الآجر والخشب او صاغ احرفا من الذهب والفضة او نسج ثوبا فنقش عليه آية من كتاب
الله فقد فعل هؤلاء كلام الله قديما وصار كلامه منسوجا قديما ومنحوتا قديما ومصنوعا قديما
فيقال لهم ما تقولون في كلام الله تعالى ايجوز ان يذاب ويمحى ويحرق فان قالوا نعم. فارقوا
الدين وان قالوا لا قيل لهم فما قولكم في حروف مصورة آية من كتاب الله تعالى من شمع
او ذهب او فضة او خشب او كاغذ فوقعت في النار فذابت واحترقت فهل تقولون ان
كلام الله احترق فان قالوا نعم تركوا قولهم وان قالوا. لا. قيل لهم اليس قلتم ان هذه الكتابة
كلام الله وقد احترقت وقلتم ان هذه الاحرف كلامه وقد ذابت فان قالوا احترقت
الحروف وكلامه تعالى باق رجعوا الى الحق والصواب ودانوا بالجواب وهو الذي قاله
النبي صلى الله عليه وسلم منبها على ما يقول اهل الحق ولو كان القرآن في اهاب ثم وقع
في النار ما احترق وقال الله عز وجل انزلت عليك كتابا لا يغسله الماء تقرأه نائما ويقظان
الحديث اخرجه مسلم. فثبت بهذا ان كلامه سبحانه ليس بحرف ولا يشبه الحروف والكلام
في هذه المسئلة يطول وتتميمها في كتب الاصول وقد بيناها في الكتاب الاسنى في شرح اسماء
الله الحسنى. انتهى كلام القرطبي في تفسيره ص۵۵ ج۱

قال الامام ابو بكر بن فورك قوله صلى الله عليه وسلم لو جعل القرآن في اهاب ثم القي
في النار ما احترق. معناه ان القرآن لو كتب في جلد ثم طرح الجلد في النار ما احترق القرآن
يعني انه لم يبطل ولم يندرس وانما يبطل ويندرس المداد ويحترق الجلد دون القرآن و
هذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله عز وجل اني منزل عليك كتابا لا يغسله الماء
ولم يرد انه لو كتب القرآن في شيء وغسل بالماء لم يتغسل انما اراد ان الماء لا يبطله ولا يفنيه فكذلك
قوله ما احترق اي في حقيقة الامر لا يبطل. ولا يندرس وفيه دليل على صحة ما نقول ان القرآن
مكتوب في اللوح والجلد غير حال فيه. ولا يحترق القرآن باحتراق الجلد ولا يبطل ببطلانه

---

[1] الحلولية فرقة من المتصوفة تقول ان الله حل في كل شيء حتى يجوز ان يطلق على كل شيء انه الله و
الحشوية طائفة من المبتدعة تمسكوا بالظواهر وذهبوا الى التجسيم وغيره.

لانه ليس حالاً فيه كذا فى مشكل الحديث ص۸۹۔

وقال الامام ابو بكر الباقلانى ويدل على ان كلام الله القديم لا يجوز ان يكون حروفا واصواتا ماروى عن ابن عباس انه قال لما سلط الله بخت نصر على اليهود لما قتلوا يحيى عليه السلام سلطه عليهم فقتلهم وخرب بيت المقدس وحرق التوراة قال عزير عليه السلام فى جملة مناجاته۔ يارب سلطت عليهم عدوا من اعدائك بطل رحمتك وامن مكرك فهدم بيتك وحرق كتابك۔ فاوحى الله تعالىٰ اليه من جملة ما اوحى ان بختنصر انما احرق من التوراة الخط والحروف والورق والدفتر ولم يحرق كلامى۔ فاخبر تعالىٰ ان كلامه ليس هو الحروف التى حرقت ولانه مما تناله الابدى ولا تعتديه ولا يبلى ولا ينعدم ويؤكد هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم لو جعل هذا القرآن فى اهاب والقى فى النار لم يحترق۔ ولم يرد صلى الله عليه وسلم ان الجلد والمداد والحروف المصورة لا تحترق وانما اراد ان كلام الله تعالىٰ هو القرآن لا يحترق فى النار ولا يتصور عليه الحرق والعدم۔ انما يتصور ذلك على الاجسام والاشكال فاما الكلام القديم فلا كذا فى كتاب الانصاف للباقلانى ص۱۰۱۔

وقيل كان هذا معجزة للقرآن فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم كما تكون الآيات فى عصور الانبياء وقيل المعنى من علمه الله القرآن لم تحرقه نار الآخرة فجعل جسم حامل القرآن كالاهاب وقال الحكيم القرآن كلام الله ليس بجسم ولا عرض فلا يحل بمحل وانما يحل فى الصحف والمداد التى تصورت الحروف المحكى بها القرآن فلا هاب المكتوب فيه ان مسته النار فانما تمس الاهاب والمداد دون المكتوب الذى هو القرآن لو جاز حلول القرآن فى محل ثم حل الاهاب لم تمس الاهاب النار وفائدة الخبر حفظ مواضع الشكوك من الناس عند احتراق مصحف وما كتب فيه قرآن فيستعظمون احتراقه ويدل خلم الشك ويمكن رجوعه الى النار الكبرى والمعنى لو جعل القرآن فى اهاب لا خطر له ولا قيمة لم تمسه نار جهنم اجلالا له فكيف تمس النار مؤمنا مواظبا على تلاوته والعمل به وهو اجل قدرا عند الله من الدنيا وما فيها۔ كذا فى فيض القدير للمناوى ص۲۲۲ ج ۵

والحاصل ان حقيقة الكلام على الاطلاق۔ فى حق الخالق والمخلوق انما هو المعنى القائم بالنفس لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقا۔ وتارة بجمع الحروف بعضها الى بعض كتابة دون الصوت ووجوده وتارة اشارة ورمزا دون الحروف والاصوات ووجودهما فحقيق الكلام القائم بالنفس موجود عند الحرف والصوت لكن الخلق كلامهم مخلوق وكلام الله ليس بمخلوق۔ كذا فى الانصاف ص۹۷

وخلاصة كلام الامام الباقلانى فى هذه المسئلة ان كلامه سبحانه ليس بحرف ولا صوت وانما هى دلالات عليه وان الحروف والاصوات من صفات قراءة القارى لا من صفات كلام البارى سبحانه والكلام الحقيقى هو الكلام النفسى والاصوات والحروف انما وضعت دلالات على كلام النفس والآثار الواردة فى الحرف والصوت محمولة على الاسناد المجازى كما تقدم والمراد بها الحرف والصوت فى قراءة القارى ونداء المنادى بامر البارى سبحانه وتعالىٰ۔ وهكذا قال الامام عز الدين بن عبد السلام والشيخ جمال الدين ابن الحاجب والشيخ علم الدين على السخاوى وغيرهم من الاجلاء ان القرآن كلام الله صفة من صفاته قديم

بقدمه ليس بحروف ولا اصوات ومن قال ان الله متكلم بحرف وصوت فقد قال قولا يلزمه ان الله جسم ومن قال ان الله جسم فقد قال بحدوثه ومن قال بحدوثه فقد كفر ومن زعم ان حركة شفته او صوته اوكتابته بيده في الورقة هي عين كلامه القائم بذاته فقد زعم ان صفة الله حلت بذاته ومست جوارحه وسكنت قلبه سبحانه وتعالى عما يصفون

ذكر قول الامام ابي حنيفة النعمان في مسئلة القرآن

قال الامام الاعظم رضـ وصفاته تعالى كلها في الازل بخلاف صفات المخلوقين يَعْلَمُ لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا ويَرٰى لا كرؤيتنا ويسمع لا كسمعنا ويتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالآلات (اي من الحلق واللسان والشفة والاسنان) والحروف (اي الاصوات المعتمدة على المخارج) والله يتكلم بلا آلة ولا حروف والحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق كذا في شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري صـ٣٠ وكذا في اشارات المرام صـ١٣٥

وقال الامام الاعظم في كتاب الوصية نقر بان القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والحركات والكاغذ والكتابة والقراءة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات كلها آلة القرآن لحاجة العباد اليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله معبود ولا يزال عما كان وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه (انتهى) كذا في شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري صـ٢٥ . ومعنى قول الامام الاعظم . غير حالٍّ فيها . ان القرآن كلام الله غير حالٍّ في مخلوق لا في صدر ولا في لسان ولا في ورق وكيف يمكن ان يحلّ القديم الغير المخلوق في مخلوق حادث وقد تقدم قريبا ما قد ذكر نافى ذلك . ان قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ يدل على ان القرآن محفوظ في صدور العلماء وفي اللوح المحفوظ مع ان صدور العلماء واللوح المحفوظ مخلوقة لا يمكن ان يحلّ فيها القديم الغير المخلوق وانما القديم ما قام بالله سبحانه وتعالى دون ما في صدور العلماء واللوح المحفوظ والسنة القراء فافهم ذلك واستقم

تنبيه

اعلم ان ما جاء في كلام الامام الاعظم وغيره من علماء الانام من تكفير القائل بخلق القرآن محمول على كفر ان النعمة لا كفر الخروج من الملة . كذا في شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري صـ٢٧ وهو كفر دون كفر .

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام . اعلم ان الحق سبحانه وتعالى حي مريد سميع بصير عليم قدير متكلم بكلام قديم ازلي ليس بحرف ولا صوت ولا يتصور في كلامه ان ينقلب مدادا في الالواح والاوراق شكلا ترمقه العيون والاحداق كما زعم اهل الحشو والنفاق بل الكتابة من افعال العباد ولا يتصور في افعالهم ان تكون قديمة ويجب احترامها لدلالتها على ذاته كما يجب احترام اسمائه لدلالتها على صفاته وحق لما دل عليه ما نسب اليه ان تعتقد عظمته وترعى حرمته وكذلك يجب احترام الكعبة والانبياء والعباد والعلماء صلوات الله عليهم

أمر على الديار ديار ليلى ✽ أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حب الديار شغفن قلبي ✽ ولكن حب من سكن الديارا

ولذلك يقبل الحجر الأسود ويحرم على المحدث أن يمس المصحف أسطره وحواشيه التي لا كتابة فيها وجلده وخريطته التي هو فيها فويل لمن زعم أن كلام الله القديم شيء من ألفاظ العباد أو رسم من أشكال المداد. و أحمد حنبل وفضلاء أصحابه وسائر علماء السلف برآء مما نسبوه إليهم واختلقوه عليهم وكيف يظن بأحمد وغيره من العلماء أن يعتقدوا أن وصف الله القديم القائم بذاته هو عين لفظ اللافظين ومداد الكاتبين مع أن وصف الله تعالى قديم وهذه الألفاظ والأشكال حادثة بضرورة العقل وصريح النقل. والعجب ممن يقول القرآن مركب من حرف وصوت ثم يزعم أنه في المصحف وليس في المصحف إلا حرف مجرد لا صوت معه إذ ليس فيه حرف متكون عن صوت فإن الحرف اللفظي ليس هو الشكل الكتابي وكذلك يُدرَك الحرف اللفظي بالآذان ولا يشاهد بالعيان ويشاهد الشكل الكتابي بالعيان ولا يسمع بالآذان ومن توقف في ذلك لم يعد من العقلاء فضلا عن العلماء ومن قال إن الوصف القديم حالٌّ في المصحف لزمه إذا احترق المصحف أن يقول إن وصف الله القديم احترق سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا. ومن دينا أن كلام الله سبحانه قديم أزلي قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق كما لا تشبه ذاته ذات الخلق ولا يتصور في صفاته أن تفارق ذاته إذ لو فارقته لصار ناقصا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهو مع ذلك مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالألسنة وصفة الله القديمة ليست بمداد الكاتبين ولا ألفاظ اللافظين ومن اعتقد ذلك فقد فارق الدين وخرج عن عقائد المسلمين بل لا يعتقد ذلك إلا جاهل غبي وربنا المستعان على ما تصفون. انتهى كلامه مختصرا من إيضاح الكلام ص٤ وص٥ ومن طبقات الشافعية للتاج السبكي رح ص $\frac{٨٨}{ج٥}$ وص $\frac{٨٩}{ج٥}$ وص $\frac{٩٤}{ج٥}$.

قال الإمام أبو بكر الباقلاني فإن قيل إذا كان القديم لا يحل في المصحف فما معنى تعظيمه وتوقيره عن الأدناس والأنجاس وأن لا يحمل إلا على طهارة. فالجواب أن هذا جهل وتخبط لأن توقير المحل والمكان لا يدل على حلول القديم الذي لا يتصور عليه الحلول فيه كما أنا نحترم المسجد ولا ندخله إلا على طهارة ولا ندخل إليه شيئا نجسا ولا قذرا وننزهه عن البصقة والنخامة توقيرا له وتعظيما لا أنه قديم ولا أنه حل فيه قديم وكذلك الطواف بالبيت لا يصح حتى يكون الطائف متطهرا من النجس والحدث ولا يدل هذا على أن البيت قديم ولا أنه حل القديم فيه وكذلك الخطوط التي يكتب بها القرآن والصحف التي يكتب فيها نوقره ونعظمه وننزهه أن نمس إلا على طهارة ولا يوجب ذلك كون المداد الأسود والصفرة والحمرة قديمة أو حل القديم فيها وهذا أمر واضح لمن له عقل. كذا في كتاب الإنصاف ص١٤٧

حقيقة الكلام وحدّه ومعناه

قال إمام الحرمين في الإرشاد. اعلم أرشدك الله تعالى أن المعتزلة ومخالفي أهل الحق قد تخبطوا في حقيقة الكلام فحقيقة الكلام عند المعتزلة حروف منتظمة وأصوات متقطعة دالة على أغراض صحيحة وأما أهل الحق فقد قالوا حقيقة الكلام هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات تارة وما يصطلح

عليه من الاشارات تارة او الرقوم والرسوم الكتابية تارة اخرى ومما يوضح ذلك ان اللفظة ترجمة عما في الضمير وهذا مما تقضى به العقول وليست اللفظة ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل هي ترجمة اقتضاء وايجاب والايجاب معنى في النفس ثم تعتور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الامارات والكلام القائم بالنفس ليس من قبيل الحروف والاصوات والالحان والنغمات والطريقة المرضية عندنا ان العبارات تسمى كلاما حقيقة والكلام القائم بالنفس كلام وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب المخالفين ومن اصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاما تجوزا كما تسمى علوما تجوزا اذ قد يقول القائل سمعت علما وادركت علوما وانما يريد ادراك العبارات الدالة على العلوم ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق وقد انكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس وزعموا ان الكلام هو الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب اهل الحق الى اثبات الكلام القائم بالنفس وهو الفكر الذي يدور في الخلد (اي البال والقلب) وتدل عليه العبارات تارة والاشارات المصطلحة ونحوها اخرى . انتهى كلام امام الحرمين قدس الله سره ملخصا ومختصرا — انظر ص١٠٢ الى ص١٠٨ من كتاب الارشاد وقال الامام الشهرستاني

صار (الامام) ابو الحسن الاشعري الى ان الكلام معنى قائم بالنفس الانسانية وبذات المتكلم وليس بحروف ولا اصوات وانما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاما حقيقيا تردد . اهو على سبيل الحقيقة او على طريق المجاز وان كان على طريقة الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك كذا في نهاية الاقدام ص٣٢١ .

وقال العارف الجامي . الذي يظهر من كلام الاكابر كالامام الغزالي والشيخ صدر الدين القونوي (رح) ان الكلام الذي هو صفته سبحانه ليس سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد الكرامة وان الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلمات كالقرآن وامثاله ايضا كلامه لكنها من بعض صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعني عالم المثال من بعض مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه . وهذا كما اخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم انه سبحانه وتعالى يتجلى في القيامة في صور مختلفة فيعرف وينكر ومن كان حقيقته تقبل التجلي فلا يبعد ان يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله تعالى لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم الله بحرف وصوت كما يليق بجلاله انتهى كلامه مختصرا في الدرة الفاخرة ص٢٢٦ وكذا في شرح المثنوي لبحر العلوم من الدفتر الثالث ص١٩٥ ج ٣ .

والحاصل ان حقيقة الكلام هي ما به افادة وافاضة ما في علمه وهذه الحقيقة تظهر في مظاهر مختلفة وملابس متنوعة فتارة تظهر في كسوة الحروف والالفاظ والعبارات ، وتارة في كسوة الاشارات وتارة في كسوة الرسوم المرسومة والرقوم المنقوشة كما قال الامام الشهرستاني في نهاية الاقدام ص٢٥٥ .

ظهور كلام الباري تعالى بالعبارات والحروف والاصوات وان كان في نفسه واحدا ازليا كظهور جبريل بالاشخاص والاجسام والاعراض وان كان في نفسه ذا حقيقة اخرى متقدما على الشخص فانه لا يقال انقلبت حقيقته الى حقيقة الجسمية في شخص معين لان قلب الاشخاص محال وان قيل انعدمت حقيقة ووجدت حقيقة اخرى . فالثاني ليس بجبريل فلا وجه الا ان يقال ظهر به ظهور المعنى بالعبارات او ظهور

روح ما بشخص ما فكما صارت العبارات شخص المعنى كذلك صارت صورة الامر الى شخص الملك وقد عبّر القرآن عن مثل هذا المعنى بقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فكذلك يجب ان تفهم عبارات القرآن۔ كذا فى نهاية الاقدام فى صـ۴۵۵ ثم قال فى صـ۴۶۲۔ وقال تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ولا تظن ان الملك يتجسد شخصا بمعنى انه يتكاثف بعد ما كان جسما لطيفا تكاثف الهواء اللطيف غيما لحافظة قوم ولا انه تعدم حقيقته ويوجد شخص آخر ولا انه ينقلب حقيقته الى حقيقة اخرى فان كل ذلك محال بل الجواهر النورانية خصت بقوة الظهور باى شخص ارادوا ولا نجد له مثالا فى هذا العالم الا تمثل تعلق ارواحنا باجسادنا غير ان التمثل يبتدى شخصا كاملا فى الحال والتعلق يبتدى شخصا يكون مرتبة ثم ثنية سلالة ونطفة وعلقة ومما نذكره مثالا تمثل المعنى الذى فى الذهن بالعبارات التى فى اللسان وبالكتابة التى فى اللوح غير ان اللفظ دليل على المعنى من وجه وكل دليل مظهر المعنى من وجه وكل مظهر دال على المعنى من وجه من غير حلول الاعراض فى الجواهر ولا نزول الاجسام على الاجسام وان تخطيت منه الى ظهور صورة الشخص فى المرآة الصقيلة ووقوع الظل على الماء الصافى قارنت المعنى مثالا وادراكا كذا فى نهاية الاقدام صـ۴۶۲

وقال النبى صلى الله عليه وسلم هذا جبريل جاءكم ليعلمكم دينكم فكان لباس جبرئيل يتبدل۔ ولا تتبدل حقيقته التى هو بها جبريل۔ ولباس الكلام الازلى يتبدل ولا تتبدل حقيقته التى هو بها كلام وامر ونهى واحد ازلى كذا فى نهاية الاقدام صـ۳

وقال الامام ابو بكر الباقلانى يجب ان يعلم ان الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس لكن جعل عليه امارات تدل عليه فتارة تكون قولا بلسان على حكم اهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم وقد بين تعالى ذلك بقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فاخبر تعالى انه ارسل موسى عليه السلام الى بنى اسرائيل بلسان عبرانى فافهم كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية وبعث عيسى عليه السلام بلسان سريانى فافهم قومه كلام الله القديم بلسانهم وبعث نبينا صلى الله عليه وسلم بلسان العرب فافهم قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بكلامهم فلغة العرب غير لغة العبرانية ولغة السريانية غيرهما لكن الكلام القديم القائم بالنفس شئ واحد لا يختلف ولا يتغير وقد يدل على الكلام القائم بالنفس الخطوط المصطلح عليها بين اهل كل خط فيقوم الخط فى الدلالة مقام النطق باللسان وقد بين تعالى ذلك فقال هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فقام الخط مقام النطق بما كان يدل على الكلام دلالة النطق لكن الخطوط تختلف بحكم الاصطلاح فى الدلالة على الكلام القائم بالنفس مقام دلالة نطق السنتهم وكذلك قد يدل على الكلام الحقيقى القائم بالنفس الرموز والاشارات كما قال تعالى آيتك ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا يعنى ان لا تفهم الكلام القائم بنفسك باللسان وانما تفهمه بالرمز والاشارة وكذلك الاخرس انما يفهم كلامه القائم بنفسه بالاشارة دون نطق اللسان تحصل من هذه الجملة ان حقيقة الكلام على الاطلاق فى حق الخالق والمخلوق انما هو المعنى القائم بالنفس لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت

والحروف نطقا وتارة بجمع الحروف بعضها الى بعض كتابة دون الصوت وتارة اشارة ورمزا دون الحروف والاصوات ومما يدل على ان حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس من الكتاب والسنة والاثر وكلام العرب ما نذكره فمن ذلك قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ونحن نعلم وكل عاقل انه تعالى ما كذب المنافقين فى الفاظهم وانما كذبهم فيما تكنه ضمائرهم وسرائرهم وقال تعالى مخبرا عن الكفار ويقولون فى انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول فاخبر تعالى ان القول بالنفس قائم وان لم ينطق به اللسان والقول هو الكلام والكلام هو القول فهذه الآيات وما يجرى مجراها تدل على ان حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس وله الحكم فى الصدق والكذب دون الحروف والاصوات التى هى امارات ودلالات على الكلام الحقيقى ويدل على ذلك من جهة السنة قوله صلى الله عليه وسلم يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الايمان فى قلبه وهذا فى حق المنافقين فاخبر صلى الله عليه وسلم ان الكلام الحقيقى هو الذى فى القلب دون نطق اللسان وان الحكم للكلام الذى فى القلب على الحقيقة وايضا قوله صلى الله عليه وسلم يقول الله تبارك وتعالى اذا ذكرنى عبدى فى نفسه فاثبت الذكر للنفس والذكر هو القول والكلام ويدل على ذلك ايضا قول عمر رضى الله عنه زورت فى نفسى كلاما فاتى ابو بكر فزاد عليه فاثبت الكلام فى النفس من غير نطق لسان وعمر كان من اجل اهل اللسان والفصاحة وهو احد الفصحاء السبعة والعربى الفصيح يقول كان فى نفسى كلام وكان فى نفسى قول وكان فى نفسى حديث الى غير ذلك

وانشد الاخطل ــ

لا تعجبنك من اثير خطبة ✽ حتى يكون مع الكلام اصيلا
ان الكلام لفى الفؤاد وانما ✽ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

كذا فى كتاب الانصاف للباقلانى مختصرا من صـ١٠٦ الى صـ١١٠ وقد جاد الكلام رحمة الله عليه

بيان معنى انزال القرآن وما الذى نزل به جبريل عليه السلام

اتفق اهل السنة والجماعة على ان القرآن كلام الله عز وجل منزل منه تبارك وتعالى واختلفوا فى معنى الانزال فقال امام الحرمين المعنى بالانزال ان جبريل صلوات الله عليه ادرك كلام الله تعالى وهو فى مقامه فوق سبع سموات ثم نزل الى الارض فافهم الرسول صلى الله عليه وسلم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام واذا قال القائل نزلت رسالة الملك من القصر لم يرد بذلك انتقال اصواته وانتقال كلامه القائم بنفسه كذا فى الارشاد صـ١٣٥ ـ

وقال الامام البيهقى فى معنى قوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر يريد به والله اعلم انا اسمعناه الملك وافهمناه اياه وانزلناه بما سمع فيكون الملك منتقلا به من علو الى سفل وقوله تبارك وتعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون يريد به حفظ رسومه وتلاوته ـ اهـ ـ كذا فى كتاب الاسماء والصفات صـ٢٢٩

ومعنى ذلك ان جبريل عليه السلام اخذ القرآن عن الله عز وجل سماعا۔ وهو انزله على النبي صلى الله عليه وسلم كما سمع ولا دخل لجبريل في انشائه وترتيبه بل الله عز وجل انزل كلامه القدسي في لباس هذه الحروف والكلمات التي نقرأها بالسنتنا ونكتبها في مصاحفنا فالله سبحانه وتعالى ابرز كلماته القدسية التي جلّت عن الحروف والاصوات في لبسة حروف واصوات هي صفات للمخلوق اذ يعجز الخلق عن تحمل تجلي صفته القدسية القائمة بذاته تعالى ولولا استتار كنه جلالة كلامه بكسوة الحروف لما ثبت لسماع الكلام عرش ولا ثرى وقيل معنى الانزال ان الله سبحانه اظهره في اللوح المحفوظ كتابة تحفظه الملك واداه باي نوع كان من الاداء ولا يخفى ان هذا القول مع مخالفته للظاهر المتبادر ومخالفته للاحاديث الصحيحة الصريحة اظنه قولا من القائلين بخلق القرآن فتنبه لذلك واستقم۔ والقول الاول هو المختار عند العلماء الربانيين ويؤيده ما اخرجه الطبراني من حديث النواس بن سمعان مرفوعا اذا تكلم الله بالوحي اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله فاذا سمع بذلك اهل السماء صعقوا وخروا سجدا فيكون اولهم يرفع رأسه جبريل فيكلمه الله بوحيه بما اراد فينتهي به على الملائكة فكلما مرّ بسماء سأله اهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهي به حيث امر۔

وخلاصة الكلام

ان القرآن كلام الله عز وجل وهو عبارة عن كلماته النفسية الغيبية القدسية المنزهة عن الحروف والاصوات انزله الله عز وجل على جبريل بمعنى انه ابرزه في صور الفاظ القرآن وكلماته مرتبة على وفق ترتيبه في علمه القديم كما نبرز نحن كلامنا النفسي المرتب في ذهننا بكلامنا اللفظي فكذلك كسا الله عز وجل كلامه القديم المنزه عن الحروف والاصوات كسوة النظم العربي وانزله على جبريل فنزل به على النبي صلى الله عليه وسلم بالنظم العربي كما سمع من غير ادنى تصرف فيه فالقرآن كلام الله سبحانه والله هو المتكلم واما جبريل وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فهو تاليه وتاليه وهذا النظم العربي منزل من الله عز وجل بلا خلاف وشبهة وحقيقة التلاوة القراءة هي التلفظ بكلام الغير وكتابة[1] هذا المنظوم هي كتابة لكلام الله سبحانه وتعالى فيكون كلام الله مكتوبا بكتابة هذا المنظوم وهذا حقيقة وليس بمجاز لان كتابة الكلام لا يكون الا هكذا والكلام بذاته قائم بذات المتكلم لا ينفصل عنه فمن حفظ هذا المنظوم الذي نظمه الله تعالى يصير بحفظه حافظا لكلام الله تعالى فهذا ايضا حقيقة وليس بمجاز لان حفظ الكلام لا يكون الا هكذا وكذلك من قرأ هذا المنظوم الدال على كلامه تعالى يصير تاليا لكلام الله تعالى وهو حقيقة ايضا وليس بمجاز لان تلاوة الكلام يكون هكذا واما السماع ايضا فسماع المنظوم الدال عليه۔ كذا في اصول الدين لصدر الاسلام البزدوي ص٦٣ ملخصا۔

ولذا قال امام الحرمين الطريقة المرضية عندنا ان العبارات تسمى كلاما على الحقيقة والكلام القائم

---

[1] هذا المعنى ماخوذ من كلام الامام الغزالي راجع الاتحاف ص٥٠١ ج٤ من باب فضائل القرآن وآداب تلاوته۔ [2] من هنا الى آخر الكلام كلام صدر الاسلام البزدوي في كتابه اصول الدين ص٦٣

بالنفس كلاما و في الجمع بينهما ما يدرأ تشنيب المخالفين ومن اصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاما تجوزا كما تسمى علوما تجوزا اذ قد يقول القائل سمعت علوما و ادركت علوما و انما يريد ادراك العبارات الدالة على العلوم و رب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق كذا في الارشاد ص ١٠٨

خلاصة الكلام وزبدة المرام
في تحقيق ان القرآن كلام الله غير مخلوق

التحقيق في هذا المقام ما قاله بعض الاعلام من المتاخرين اعني به العلامة السيد محمود الآلوسي صاحب روح المعاني في مقدمة تفسيره وهو ماخوذ من كلام المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية ولا شك انه كلام لطيف جدا و تحقيق انيق و تدقيق رشيق و بالقبول و التعويل حقيق و عليه كان يعول شيخنا العالم الرباني الشيخ شبير احمد العثماني الديوبندي صاحب فتح الملهم بشرح صحيح مسلم وكان ينقل لشيخه محدث الزمن الشيخ محمود الحسن الديوبندي رح انه كان يقول القول المحقق في هذه المسئلة ما افاده العلامة الآلوسي في مقدمة تفسيره فلنذكر خلاصته و زبدته لاهل العلم مع زيادات لطيفة مقتبسة من كلام العلماء الربانيين الراسخين في العلم رجاء وطمعا ان تصيبني منهم دعوة صالحة بظهر الغيب فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق وهو الهادي الى سواء الطريق - اعلم ان كلام الانسان له معنيان (الاول) الكلام بمعنى مبدأ التكلم ومصدره فانه صفة يتمكن بها الانسان من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة المذكورة ضد الخرس (والثاني) كلام بمعنى المتكلم به الذي هو الحاصل بالمصدر ومصداقه الكلمات التي رتبها الانسان في نفسه وخياله وهو كلام نفسي للانسان ثم بعد ذلك اجرائه على لسانه وهو كلام لفظي للانسان فكلامه النفسي هو هذه الكلمات الذهنية والالفاظ المخيلة التي رتبها في ذهنه وخياله واذا تلفظ بها بلسانه بصوت محسوس على طبق الترتيب الذهني فهو كلامه اللفظي والاول فعل القلب والثاني فعل اللسان ولفظ الكلام يستعمل في المعنيين استعمالا شائعا ذائعا فكذلك للرب سبحانه كلام بالمعنيين كلام بمعنى مبدأ التكلم وكلام بمعنى المتكلم به - (فالمعنى الاول) لكلام الحق سبحانه صفة ازلية منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في التكلم الانساني فهذه الصفة قائمة بذاته تعالى ليست من جنس الحروف والالفاظ والاصوات اصلا منزهة عن التقدم والتاخر والاعراب والبناء وهي صفة بسيطة قديمة ثابتة لله تعالى ازلا وابدا واحدة بالذات تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به وهذا مما لا خلاف فيه بين اهل السنة وغيرهم ولم يكن اختلاف المعتزلة مع اهل السنة في هذا المعنى (والمعنى الثاني) للكلام ره هو المتكلم به في شانه تعالى هو ان كلام الله تعالى بهذا المعنى كلمات غيبية وحروف قدسية مرتبة رتبها الله تعالى في علمه

الازلی بصفتہ الازلیۃ التی ھی مبدأ تألیفہا و ترتیبہا کما ان کلامنا النفسی ھو الکلمات التی رتبنا ھا فی نفسنا و خیالنا ۔ و القرآن کلام اللہ بھذا المعنی الثانی و فیہ اختلف اھل الحق و المعتزلۃ و لم یکن اختلافھم فی المعنی الاول الذی ھو صفۃ بسیطۃ قدیمۃ للباری تعالی و انما کان اختلافھم فی ھذا المعنی الثانی ای المتکلم بہ ھل ھو مخلوق او غیر مخلوق و ھل فیہ حرف و صوت ام لا فالکلام بمعنی المتکلم بہ فی حقہ تعالی ھی کلمات غیبیۃ رتبہا اللہ تعالی فی علمہ الازلی و ھی الفاظ حکمیۃ مجردۃ عن المواد مطلقا و تلک الکلمات ازلیۃ مترتبۃ من غیر تعاقب فی الوضع الغیبی العلمی لا فی الزمان اذ لا زمان ھناک و التعاقب بین الاشیاء من توابع کونہا زمانیۃ ۔ و الکلام بالمعنی الاول امر واحد بسیط لا تعدد فیہ و اللہ سبحانہ متکلم بھذا الکلام الواحد من الازل الی الابد و الکلام بالمعنی الثانی مرکب و مرتب و موصوف بالکثرۃ و التعدد کما قال تعالی و لو ان ما فی الارض من شجرۃ اقلام و البحر یمدہ من بعدہ سبعۃ ابحر ما نفدت کلمات اللہ و قال تعالی قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی و قال تعالی بل ھو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم و نحو ذلک فھذہ آیات بینات و نصوص واضحات فی الکثرۃ و التعدد و کیف و ان معنی قولہ تعالی لا تقربوا الزنا مباین لمعنی قولہ تعالی و اقیموا الصلاۃ و آتوا الزکوۃ و معنی آیۃ الکرسی لیس معنی آیۃ المداینۃ و معنی سورۃ الاخلاص لیس معنی سورۃ تبت کما فی شرح الفقہ الاکبر للعلامۃ القاری و فیہا ناسخ و منسوخ فکیف یتحدان و ھذا المعنی الثانی ای الکلام النفسی بمعنی المتکلم بہ اختلف فیہ اھل السنۃ و المعتزلۃ ھل ھو مخلوق او غیر مخلوق اذ لا یعقل ان یجری الخلاف فی الکلام بمعنی الصفۃ القدیمۃ القائمۃ بذاتہ تعالی فالقرآن المنزل علی الرسول صلی اللہ علیہ و سلم یقال لہ کلام اللہ بھذا المعنی الثانی ای بمعنی المتکلم بہ و القرآن بھذا المعنی ھو کلمات قدسیۃ و حروف علویۃ لا تشبہ حروفنا و کلماتنا مجردۃ عن المادۃ و شوائب الحدوث مرتبۃ فی علمہ الازلی من غیر تعاقب فی الوضع الغیبی العلمی اذ التعاقب انما یکون فی الاشیاء الزمانیۃ و لا زمان ھناک فتلک الکلمات المترتبۃ فی العلم الازلی ازلیۃ ایضا و الترتب العلمی لا یستلزم التعاقب بینہا حتی یلزم حدوثہا و انما التعاقب فیہا فی الوجود الخارجی الحسی عند تلاوۃ الالسنۃ الکونیۃ الزمانیۃ و معنی تنزیلہا اظہار صورھا فی المواد الروحانیۃ و الحسیۃ من الالفاظ المسموعۃ و الذھنیۃ و المکتوبۃ و من ھنا قال اھل السنۃ[علہ] القرآن کلام اللہ غیر مخلوق و ھو مقروء بالسنتنا مسموع بآذاننا محفوظ فی صدورنا مکتوب فی مصاحفنا غیر حال فی شیء منہا فھو فی جمیع ھذہ المراتب قرآن حقیقۃ شرعیۃ معلوم من الدین بالضرورۃ و قولہم غیر حال اشارۃ الی ان الکلمات اللفظیۃ صور للکلمات الغیبیۃ القائمۃ بذات الحق و کلامہ یسمع بعین سماع الکلام اللفظی لانہ صورتہ لا من حیث الکلمات الغیبیۃ فانہا لا تسمع الا علی طریق خرق العادۃ کما سمعہا سیدنا موسی علیہ السلام فظھر کلامہ القدیم فی تلک المظاھر ای المصاحف و الالسنۃ و الصدور من غیر حلول حقیقۃ الکلام فیہا اذ الحلول فرع الانفصال و الظھور غیر الحلول فان الظاھر فی المرآۃ خارج عن المرآۃ بذاتہ قطعا بخلاف الحال فی محل فانہ

علہ و اول من قال بھذا اللفظ ھو امامنا ابو حنیفۃ رضی اللہ عنہ ثم تبعہ فی ھذا القول سائر الائمۃ و سائر الامۃ ۔

حاصل فيه الا ترى ان نور الشمس يتجلى في اليد فيصير اليد مجلى ومظهرا للشمس ولا تنتقل الشمس اليه بذاتها وكذلك الحق سبحانه يتجلى في الخلق ولا يكون فيه من خالقه شئ ولا يحل فيه وانما يكون الخلق مظهرا للحق ومرآة لنور ربه وهذا دليل على ان تجلى القديم في مظهر حادث لا ينافي قدمه ولا تنزيهه وليس هذا من باب الحلول والتجسيم ولا قيام الحوادث بالقديم ولا ما يشاكل ذلك من شبهات تعرض لمن لا رسوخ له في هاتيك المسالك الا ترى ان الحق سبحانه وتعالى مع ظهوره في تلك المظاهر باق على اطلاقه حتى عن تعين الاطلاق فظهر ان الظهور في المظاهر للواسع القدوس يجامع التنزيه والتقديس بخلاف الحلول فانه يقتضي الظرفية والمكانية وهو سبحانه متعال عن الزمان والمكان وقد جاء في الصحيح انه تعالى يتجلى لعباده يوم القيامة في صورة فيقول انا ربكم فينكرونه ثم يتجلى لهم في صورة اخرى فيعرفونه ومنه يظهر معنى ظهور القرآن في صورة الرجل الشاحب يلقى صاحبه حين ينشق منه القبر وظهوره خصما لمن حمله فخالف امره فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق وان تنزل في هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوبا اليه اما في مرتبة الخيال فلقوله صلى الله عليه وسلم اغنى الناس حملة القرآن من جعله الله تعالى في جوفه واما في مرتبة اللفظ فلقوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن واما في مرتبة الكتابة فلقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فالكلام الالهي حقيقة واحدة وظهوراتها مختلفة تارة تظهر بكسوة واخرى باخرى وظهور شتى بتعينات مختلفة غير منكر عقلا وشرعا فكما ان الحق سبحانه يتجلى يوم القيامة في صور مختلفة كذلك لا يبعد ان يتجلى القرآن في صور مختلفة تارة في صورة الحروف الملفوظة وتارة في صورة الحروف المنقوشة على القراطيس فظهر ان الحروف المنظومة والرسوم المرقومة مظاهر لكلام الله القديم الذي ليس بحرف ولا صوت . وليست عينه ولا يظن الظان بنا انا نثبت القدم للحروف التي قامت بالسنتنا وصارت صفات لنا بل انما نثبت القدم للكلمات القدسية والحروف العلوية التي خرجت من الحق سبحانه وبدت منه فانها قائمة بذاته تعالى وليست بائنة ومنفصلة عنه وصدورنا والسنتنا ومصاحفنا مجال ومرايا للكلمات الغيبية التي تجلت في هذه المظاهر مثل تجلي المعاني في الكلمات والحروف والاصوات فلا يقال ان الحروف والاصوات هي محال للمعاني . والمعاني حالة فيها وانما هي مجال ومرايا للمعاني وليست بينهما نسبة الحالية والمحلية والظرفية والمظروفية بل بينهما نسبة الظاهرية والمظهرية والدالية والمدلولية والمعاني مبرأة من سمات الحروف والاصوات ومنزهة عن الصفات اللازمة للالفاظ والكيفيات المختصة بها الا ترى ان الحق سبحانه وتعالى يتجلى لهم يوم القيامة في صور مختلفة ويأتيهم في ظلل من الغمام مع انه منزه عن الكيف والكيفيات والمكان والجهات لان ذلك كله ظهور في مظاهر حادثة لا حلول ولا نزول في محال مختلفة فكذلك لا يبعد ان يتجلى كلام الله الازلي المنزه عن شوائب الحدوث والامكان في المجالي الصورية ومرايا الاكوان فالحقيقة واحدة وظهوراتها مختلفة في ملابس مختلفة فطورا تظهر في كسوة واخرى في كسوة اخرى وتارة في لباس واخرى في لباس آخر وظهور شئ واحد بتعينات شتى وملابس مختلفة غير منكر عقلا ولا شرعا فالقرآن المقروء وان نزل على لسان جبريل عليه السلام وان صدر على لسان سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآن حقا لكن من قال لم يقله الله تعالى وليس كلامه فهو كافر البتة لان الظاهر في هذه المظاهر ليس الا كلام الحق سبحانه ولذا قال الشيخ الاكبر قدس الله

سره لا يضاف الحدوث الى كلام الله الا اذا كتبه الحادث او تلاه ولا يضاف القدم الى كلام الحادث الا ان سمعه من الله تعالى اهـ - وقال العارف الشعراني مثال ظهور الوحى بالالفاظ مثال ظهور جبريل فی صورة دحية كما تبدلت صورته فی اعين الناظرين ولم تتبدل حقيقته التی هو عليها فكذلك الكلام الازلی والامر الابدی يتمثل بلسان العربی تارة وبلسان العبری تارة وبلسان السريانی اخری وهو فی ذاته امر واحد ازلی وقال سمعت سيدی عليا الخواص يقول مادام القرآن فی القلب فلا حرف ولا صوت واذا نطق به القاری نطق بصوت وحرف وكذا اذا كتبه لا يكتبه بصوت وحرف وسمعته ايضا يقول - فی قوله تعالى والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فكما ان الظمآن يحسب السراب ماء وليس هو ماء كذلك حكم من يسمع كلام الله يحسب كلامه تعالى بصوت وحرف وليس هو فی نفس الامر بصوت ولا حرف فكما ان الظمآن اذا جاء السراب لم يجده ماء كما كان يراه كذلك من سمع كلام الله بحرف وصوت اذا كشف عنه الغطاء لم يجده بصوت ولا حرف كما سمعه - انتهى كلامه ملخصا - كذا فی اليواقيت والجواهر صـ٨٥ ج١ -

الا ترى ان القرآن اذا تلاه القاری بلسانه فله نغمات والحان واذا كان فی قلبه فله شان ولا يقاس احدهما على الآخر اذ قد جعل الله لكل موطن حكما علیحدة لم يجعل لغيره فهذان موطنان فی الخلق لم يجز قياس احدهما على الآخر فكيف يجوز قياس الحضرة الالهية المتعالية عن الزمان والمكان المنزهة عن اللسان والمخارج واللهوات والاسنان على موطن الحدوث والامكان -

وخلاصة الكلام

ان الكلام له معنيان - مبدأ التكلم[1] - والمتكلم به[2] - والكلام بمعنييه فی حقه تعالى قديم وازلی واذا حققت الحال وجدت الامام الاشعری قائلا بان لله تعالى كلاما بالمعنيين - كلاما بمعنى مبدأ التكلم وكلاما بمعنى المتكلم به وهو بالمعنى الاول صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلق به وبهذا المعنى قال الامام الاشعری ان كلامه تعالى واحد ازلی ليس بامر ولا نهی ولا ينقسم فی الازل الى الامر والنهی والخبر وانما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات فيما لا يزال - والكلام بالمعنى الثانی يتنوع الى الامر والنهی والخبر فانها اقسام المتكلم به - فكلا القولين من الامام الاشعری حق وصدق

بقی ههنا شئ

وهو ان للكلام معنى ثالثا وهو التكليم بمعنى المكالمة بصيغة الفاعل وهو اسماع الكلام بغيره مثل قوله تعالى اخلع نعليك وقوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى فالكلام بالمعنيين الاولين الذين تقدم ذكرهما فی حقه سبحانه وتعالى قديم ازلی واما الكلام بمعنى التكليم وهو اسماع الغير الكلام فهو حادث لان حاصله مرهون اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة ولا شك بانقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فلا بد ان يكون حادثا - انظر صـ٨١ من المسامرة شرح المسايرة

وقال الامام ابو بكر بن فورك رحمه الله ان كلام الله لم يزل ولا يزال موجودا وانه يفهم خلقه معانی

كلامه اولا فاولا شيئا فشيئا وان الذي يتجدد الاسماع والافهام دون المسموع المفهوم كما ان علمه وسمعه وقدرته لا يصح ان يقال فيه شيء من ذلك وانه مختص بوقت او زمان او مكان وانما يتجدد المعلوم والمقدور ويحدث شيئا بعد شيء دون العلم به والقدرة عليه والذي جاء في الاخبار نحو ما روي ان الله تكلم بعد ما خلق آدم يوم اخذ الميثاق وتكلم لما خلق ذرية آدم وتكلم لما خلق الله العقل وتكلم لما خلق الله الجبال وتكلم بعد ان بعث سيدنا ابراهيم وموسى وعيسى وسيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم وانه يكلم عباده يوم القيامة كما قال تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم ويوم نقول لجهنم هل امتلأت فهذا كله راجع الى التكليم والافهام لا الى تجديد الكلام فان كلام الله لم يزل ولا يزال وانه يسمع ويفهم من يشاء في الوقت الذي يريد ان يسمعه ويفهمه ما يريد من ذلك من غير تجديد قول ولا كلام وانما المراد به تجديد الاسماع والافهام للقول الذي لم يزل كذا في مشكل الحديث لابن فورك ملخصا ص١٧٥ و ص١٧٦ و ص١٧٧۔

تنبيه هام

قد ظن كثير من اهل العلم ان القاضي عضد الملة والدين صاحب المواقف موافق للحنابلة في ان كلامه سبحانه بحرف وصوت حيث قال في تفسير كلام الاشعري ان مراد الاشعري بالمعنى النفسي هو القائم بالغير فيقابل العين دون مدلول اللفظ فيكون شاملا للدال والمدلول اي اللفظ والمعنى۔ وذهب الى ان مذهب الاشعري ان الالفاظ ايضا قديمة مثل المعاني وهو عين مذهب الحنابلة غير انه ضم اليه المعنى ايضا فلا يكون للاشعري مذهب غير مذهب الحنابلة ولكن لا يخفى على اهل العلم ان هذا الظن ليس بصواب فان صاحب المواقف لا يقول بقدم النظم المؤلف المقروء بالالسنة الكونية فانه بديهي الاستحالة بل يقول بقدم اللفظ القائم بذاته تعالى كالقائم بنفس الحافظ للقرآن من غير تقدم وتأخر والتعقيب مما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وحاصله ان المراد بالمعنى النفسي هنا هو القائم بذاته تعالى الشامل للدال والمدلول باعتبار وجودهما العلمي لا اعتبار وجودهما اللساني والكتابي كما نص عليه احمد في رده على ابن ابي دؤاد كما ذكر في كتاب السنة وغيره فلا يكون للفظ اللساني الخارجي الحسي دخل اصلا في القدم والله سبحانه وتعالى اعلم انظر حاشية السيف الصقيل من ص٦٢ والنبراس ص٢٣١ و ص٢٣٢۔

قال ابن حجر المكي قد اجمع اهل السنة وغيرهم على انه لا يصح نفي كلام الله تعالى عن ذلك اللفظ كيف والاعجاز والتحدي المشتمل هو عليهما انما يكونان في كلام الله دون كلام غيره فنفي ذلك القائل عنه كلام الله جهل قبيح وخطأ صريح فليؤدب على ذلك ان لم يرجع وما وقع في كلام بعضهم ان تسمية هذا النظم كلام الله مجاز مؤول فانه ليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام في الحقيقة وبالذات اسم للمعنى القديم القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك اللفظ وضعا اشتراكيا انما هو باعتبار دلالته على المعنى القديم فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية كذا في الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي المكي ص١٧٩۔

وقال الشیخ عبد الغنی النابلسیؒ فی منظومتہ کفایۃ الغلام وشرحہا۔

لہ کلام لیس کالمعروف ۞ جَلَّ عن الاصوات والحروف

ای اللہ سبحانہ وتعالیٰ کلام ازلی لیس کالمعروف عندنا من کلام المخلوقین جل ای عظم وتنزہ عن الحروف و الاصوات لانہ لیس مثل کلام المخلوقین المشتمل علی الحروف والاصوات لانہا اعراض زائلۃ وکلام اللہ تعالےٰ قدیم والاصوات والکلمات التی نزل بہا جبریل علی قلوب الانبیاء علیہم السلام ہی کلام اللہ حقیقۃ لان کلام اللہ القدیم ظہر بہا وتصور بصورہا من غیر ان تتغیر عما ہو علیہ فی ذات اللہ تعالیٰ فمن انکرہا او شیئا منہا او استہزأ علی حرف او صوت منہا فہو کافر باللہ العظیم وان کلام اللہ تعالیٰ النازل بہا والمتصور بصورہا منزہ عنہا ازلا وابدا اہ کذا فی رشحات الاقلام شرح کفایۃ الغلام ص۱۳ و ص۱۴۔

خاتمۃ الکلام وفذلکۃ المرام

مُحَصَّلُ القول فی ہذا المقام ان مسلک اہل السنۃ فی ہذہ المسئلۃ ان القرآن کلام اللہ غیر مخلوق وانہ لیس من جنس الحروف والاصوات اذ لیس کلامہ سبحانہ مثلَ کلامنا فان کلامنا حادث مثلنا وہو مقروء بالسنتنا مسموع باٰذاننا محفوظ فی صدورنا مکتوب فی مصاحفنا غیر حالٍّ فی شئی منہا ومعلوم ان اول من قال بہذا اللفظ ہو الامام الاعظم والہمام الاقدم امام الائمۃ ابو حنیفۃ النعمان علیہ سحائب الرحمۃ والرضوان فانہ اول من اشار الی الفرق بین ما قام بالحق وما قام بالخلق وان القرآن لہ جہتان جہۃ قیامہ بذات الحق سبحانہ وجہۃ قیامہ بالسنتنا وصدورنا ومصاحفنا فمن حیث ان القرآن کلام اللہ وقائم بذاتہ سبحانہ۔ قدیم غیر مخلوق ومن حیث انہ یقرأ بالسنتنا ویسمع باٰذاننا ویحفظ فی صدورنا ویکتب فی مصاحفنا حادث۔ غیر حالٍّ فی السنتنا و صدورنا ومصاحفنا بل ظَہَرَ فی ہذہ المظاہر الحادثۃ وتَنَزَّلَ فی ہذہ المراتب المخلوقۃ والمعجزۃ ہو القرآن فی مرتبۃ تنزّلہ الی الالفاظ العربیۃ فقول الامام غیر حالّ فی شئی منہا اشارۃ الی مرتبۃ الظہور والتجلی ولا شک ان ما نتلوہ بالسنتنا الحادثۃ لیس قائما بذاتہ سبحانہ من حیث ہو ہو بل ہو صورۃ من صور کلامہ القدیم ومظہر من مظاہرہ تنزل لانہ فہو دال علی الکلام الحقیقی القائم بذاتہ تعالیٰ فسمی کلام اللہ حقیقۃ شرعیۃ لا یجوز لاحد نفیہ وانکارہ۔ وقد صح عن الامام احمد بن حنبل فیما جاوب بہ المتوکل وغیرہ کما ہو مذکور فی کتاب السنۃ وعیون التواریخ وغیرہا انہ کان یقول القرآن من علم اللہ وعلم اللہ غیر مخلوق۔ فالقرآن غیر مخلوق وہذا دلیل علی انّ الامام احمد انما کان یرید بالقرآن ما ہو قائم فی علم اللہ بذات اللہ سبحانہ لا ما ہو قائم بالسنتنا الحادثۃ ولا ما ہو محفوظ فی صدورنا المخلوقۃ ولا ما ہو مکتوب فی الاوراق المصنوعۃ وتابعہ ابن حزم فی الفصل وحاشا ان یقول الامام احمد ان ما نقرؤہ بالسنتنا ونکتبہ فی مصاحفنا ہو عین کلام اللہ القدیم ومن استقرأ کلام الامام احمد بن حنبل وجدہ انہ لم یزد علی ان القرآن کلام اللہ غیر مخلوق واَعْلَنَ بذلک جہارا ردًّا علی الجہمیۃ و توقف عن القول لفظی بالقرآن مخلوق وانکر علی من نسب الیہ ہذا القول لئلا یکون ذریعۃ الی القول بخلق القرآن والحنابلۃ زادوا علی ما قال الامام الامام احمد ونسبوا الیہ ما لم یقلہ وانما قال القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ولم یقل ولم یقل ولم یقل ان ما نقرؤہ ونسمعہ ونکتبہ ہو عین کلام اللہ القدیم ولم یقل ان کلام اللہ القدیم القائم بذاتہ سبحانہ ہو بعینہ قام بالسنتنا وحلّ فی صدورنا ومصاحفنا ثم جاء الامام الاشعری وفصّل

القول فيه وسلك الاشعري في تحقيق هذه المسئلة مسلك الامام ابي حنيفة وقسّم الكلام الى اللفظي والنفسي فقال ان القرآن كلام الله قديم غير مخلوق لكن له وجودات ومراتب فمن حيث انه معنى نفسي قائم بالحق سبحانه قديم غير مخلوق ومن حيث انه قائم بالالسنة الكونية ومحفوظ في الصدور الحادثة ومكتوب في الاوراق المصنوعة في المعامل - حادث ومخلوق وان القرآن قرآن في جميع هذه المراتب لا يجوز نفيه ولا انكاره والامام ابي حنيفة هو اول كلام رفع الحجاب عن حقيقة هذه المسئلة وفرّق بين ما قام بالحق وما قام بالخلق ثم تابعه اهل الحق وكل ما قاله الاشعري في ذلك هو شرح لقول الامام ابي حنيفة واما قول السلف في ذلك فانما جاء عنهم ان الله تعالى يتكلم بحرف وصوت لا يشبهان حروف العبد واصواته وانه سبحانه لا يتكلم بصوت و حرف كحرفنا وصوتنا بل يتكلم بصوت وحرف يليقان به وقالوا ان القرآن كلام الله غير مخلوق - ولم يزيدوا عليه ولم يُروَ عنهم انهم قالوا ان تلك الحروف والاصوات مع توالیها وتعاقبها كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري سبحانه وان ما يُسمَع من اصوات القراء هو نفس كلام الله فالحنابلة نسبوا الى الامام احمد والى السلف ما لم يقله ولم يقولوا والامام احمد وسائر السلف مُبرّؤن ومنزهون عن ان يقولوا ان ما يُسمَع من اصوات القراء الدجي وفمهم هو نفس كلام الله القديم ولا شك ان هذا القرآن منزل من الله عز وجل لكن لما انزله من جناب قدسه انزله في لباس الحدوث وكسوة الامكان فالحدوث يرجع الى هذه الحلة والكسوة لا الى المعنى القدسي الذي قام برب الخليقة فثبت ان قول الامام ابي حنيفة هو مذهب الصحابة والتابعين وسائر السلف الصالحين والائمة المجتهدين وهو مذهب الامام احمد بن حنبل والامام الاشعري شارح لقول الامام ابي حنيفة وموافق له لفظا ومعنى والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم ولذا قال الامام ابو بكر الباقلاني ان الحرف والصوت اذا تلقى ايها الكلام القديم لا ان الحرف والصوت نفس الكلام القديم (كذا في الانصاف ص۱۱۹) وانما يُفهَم الكلام القديم ويُسمَع بالحروف المنظومة كذا في الانصاف ص۱۲۱

الحجة للمعتزلة والجواب عنها

قال الامام ابو بكر الباقلاني رح - فان قالوا اجمعنا على ان القرآن سور والسور آيات والآيات كلمات والكلمات حروف واصوات وجميع ذلك يدل على كونه محدثا مخلوقا فالان السور معدودة محسوبة لها اول وآخر وكذلك الآيات والحروف وما دخله الحصر والعد وكان له اول وآخر فهو مخلوق -

والجواب

عن هذه الشبهة ان ما ذكرتم من الحصر والتحديد والتبعيض والحروف والاصوات فجميع ذلك راجع الى تلاوة المخلوقين دون كلام الله تعالى الذي هو صفة من صفات ذاته لان جميع ما ذكرتم يحتاج الى مخارج من اسنان وشفتين وحلق والله يتعالى ويتنزه عن جميع ذلك بل نقول ان كلامه صفة له قديمة لا يحتاج فيه الى اداة من صوت او حرف او مخرج يتعالى عن ذلك علوا كبيرا - وكذلك ما ذكرتم من الحصر والعد والاول والآخر انما ذلك راجع الى تلاوة المخلوقين لكلامه وكتبهم لكلامه دون كلامه الذي هو صفة ولانه تعالى قال قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا - وقال تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم ويتلو التالي منا عشر غشيات فالمحصور والمعدود والمحدود والذي يتصف باول وآخر صفاتنا فاما صفته التي هي كلامه على الحقيقة فلا

فلا يجوز ان تتقدم عليه ولا تتأخر عنه فاعلم هذه الجملة وتحققها تسلم من ضلالة الفريقين وتخلص من جهل الطائفتين كذا في الانصاف ص و ص ۔

باب كلام الرب مع جبريل ونداء الله الملائكة

اى فى بيان ما جاء فيهما۔ والمقصود بهذا الباب ايضا اثبات كلام الله تعالى مع جبريل الامين واثبات نداء الله تعالى الملائكة الكرام واسماعه اياهم فيسمعون كلامه القديم القائم بذاته الذى لا يشبه كلام المخلوقين اذ ليس بحروف ولا تقطيع وليس من شرطه ان يكون بلسان وشفتين و آلات وحقيقته ان يكون مسموعا ومفهوما ولا يليق بالبارى تعالى ان يستعين فى كلامه بالجوارح والادوات (ع) والظاهر ان المقصود بهذا الباب اثبات الحرف والصوت فى كلام الرب سبحانه فان النداء لا بد له من حرف وصوت وكذلك تلقى آدم كلمات الرب سبحانه لم يكن الا بالحرف والصوت وقد تقدم الجواب عنه۔

باب قوله تعالى انزله بعلمه والملائكة يشهدون

المقصود منه بيان ان القرآن كلام الله غير مخلوق منزل من الله تعالى يوصف بالنزول ولكن نزوله حادث قال ابن بطال المراد بالانزال افهام العباد معانى الفروض التى فى القرآن وليس انزاله كانزال الاجسام المخلوقة لان القرآن ليس بجسم ولا مخلوق انتهى ولا يبعد ان يكون غرض البخارى بيان جواز اسناد الانزال الى الله تعالى وانه يجوز اطلاق المنزل (الفتح الزاء) على القرآن بالمعنى الذى يليق بكلام الله تعالى فان القرآن ليس من جنس الاجسام حتى يكون نزوله كنزولها فان الانزال بمعنى الانتقال من علو الى سفل يختص بالاجسام ولا يخفى انه يستحيل انتقال الكلام القديم و مزايلته عن الحق سبحانه فلعل البخارى اشار بالآيات والاحاديث الى ان الانزال والتنزيل لا يختصان بالاجسام لما قد صرح فى الآية بتنزل الامر وهو دال على ان المراد بنزول الله نزول امره قال الامام ابو بكر الباقلانى يجب ان يعلم ان كلام الله تعالى منزل على قلب النبى صلى الله عليه وسلم نزول اعلام وافهام لا نزول حركة وانتقال والتفصيل فى كتابه الانصاف ص۹۶ ۔ وايضا فى كتاب الارشاد ص۱۳۵ لامام الحرمين ۔ والاظهر ان غرض البخارى بهذه الترجمة بيان ان القرآن منزل من الله لفظا ومعنى وان هذه الحروف والكلمات كلها منزلة من الله تعالى انزلها الله تعالى على لسان جبريل على قلب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وليست بمخلوقة كما زعم الجهمية والمعتزلة قال الشيخ اسماعيل الحقى المتوفى سنة ۱۱۳۷ھ فى تفسير قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين۔ اعلم ان القرآن كلام الله وصفته القائمة به تكسا ه الالفاظ بالحروف العربية ونزله على جبريل وجعله امينا عليه لئلا يتصرف فى حقائقه ثم نزل به جبريل كما هو على قلب محمد صلى الله عليه وسلم كما قال

على قلبك اى تلاوة عليك يا محمد حتى وعيته فخص القلب بالذكر لانه محل الوعى والتثبيت ومعان الوحى والالهام ويبس شئ فى وجود الانسان يليق بالخطاب والفيض غيره وهو عليه السلام مختص بهذه الرتبة العلية والكرامة السنية من بين سائر الانبياء فان كتبهم منزلة فى الالواح والصحائف جملة واحدة على صورتهم لا على قلوبهم كما فى التاويلات النجمية قال فى كشف الاسرار الوحى اذا نزل بالمصطفى عليه السلام نزل بقلبه اولا لشدة تعطشه الى الوحى ولا ستغراقه به ثم انصرف من قلبه الى فهمه وسمعه وهذا تنزل من العلو الى السفل وهو رتبة الخواص واما العوام فانهم يسمعون اولا فيتنزل الوحى على سمعهم او لا ثم على فهمهم ثم على قلبهم وهذا ترق من السفل الى العلو وهو شان المريدين واهل السلوك فشتان ما بينهما - كذا فى روح البيان صـ ۳۰۶ ج ۶ -

وقال الشيخ زاده فى حاشيته على تفسير البيضاوى القرآن كلام الله وصفته القائمة به كساه كسوة الالفاظ المركبة من الحروف العربية ونزله الى جبريل وجعله امينا عليه لئلا يتصرف فى حقائقه ثم نزل به كما هو على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتعرفه ويتخلق بخلقه ويتنور بانواره ويتجلى بحقائقه ففهمه وتمكن من تفهيمه لغيره فهو عليه افضل الصلاة والسلام مختص بهذه الرتبة العلية والكرامة السنية من سائر الانبياء فان كتبهم انزلت عليهم بالالواح والصحائف جملة واحدة فهى منزلة على صورهم وظاهرهم لا على قلوبهم انتهى كلامه صـ ۴۸۹/۳ ج

وقال العلامة الآلوسى القول الراجح ان الالفاظ منه عز وجل كالمعانى لا مدخل لجبريل عليه السلام فيها اصلا وكان النبى صلى الله عليه وسلم يسمعها ويعيها بالقوى الالهية قدسية لا كاسماع البشر بايهامه عليه السلام وينفعل عنه ذلك قواه البشرية ولذا يظهر على جسده الشريف صلى الله عليه وسلم ما يظهر من برحاء الوحى - آه كذا فى روح المعانى صـ ۱۰۹ ج ۱۹ -

باب قول الله تعالى يريدون ان يبدلوا كلام الله - انه لقول فصل وما هو بالهزل

المقصود من هذه الترجمة بيان القرآن كلام الله غير مخلوق لا يقدر احد على تبديل ملا اراد الله بكلامه وانه لقول فصل وما هو بالهزل كالمخلوق الحادث اعلم ان ههنا امرين الاول كلام الله وهو صفة له تعالى لا يقدر احد على تغييرها وتبديلها وكيف وان العبد لا يقدر على تغيير صفاته وتبديل سماته فانى له ان يقدر على تبديل صفة الله تعالى والثانى فعل العبد وهو قراءته لكلامه تعالى والزيادة فيه والنقص فهذا فعل العبد يمكن فيه التغيير والتبديل وفعل العبد يرد على كلام الله تعالى فالمورد محفوظ عن التغيير والتبديل والمتغير والمتبدل انما هو الوارد وهو فعل العبد وهو قراءته وتفسيره وتاويله او تحريفه -

وقال ابن بطال اراد البخارى بهذه الترجمة واحاديثها ما اراد - فى الابواب قبلها ان كلام الله صفة قائمة به وانه لم يزل متكلما ولا يزال - وقال الحافظ ابن حجر والذى يظهر لى ان غرضه ان كلام

عله یعنی کلام خداوندی قرآن کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اللہ تعالے جب چاہتا ہے کلام کرتا ہے اور جس وقت چاہتا ہے حسب ضرورت بندوں کی حسب موقع کلام کرتا ہے - ۱۲ منہ -

الله لا يختص بالقرآن فانه ليس نوعا واحدا وانه وان كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فانه يلقيه على من يشاء من عباده بحسب حاجتهم فى الاحكام الشرعية وغيرها من مصالحهم قال واحاديث الباب كالمصرحة بهذا المراد كذا فى الفتح ص۳۸۸ ج۱۳ والارشاد ص۴۳ ج۱۱

(قلت) والاظهر ان يقال ان مراده بهذه الترجمة ان كلام الله مطلقا سواء كان قرآنا او غير قرآن قديم غير مخلوق ينزل منه على حسب حاجات العباد كما نزل الوعد بفتح خيبر فى الحديبية وذلك لانه محفوظ عن التغير والتبدل وانه لقول فصل منزه من الهزل وما كان كذلك فهو قديم غير مخلوق وانما يتغير ويتبدل تلفظنا وقراءتنا فهو فعلنا حادث مخلوق كذا واتنا

حديث الاذية والدهر

قوله قال الله تعالى يؤذينى ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر بيدى الامر اقلب الليل والنهار الغرض منه هنا اثبات اسناد القول اليه تعالى وهو من الاحاديث القدسية - اعلم ان الكلام هنا على امرين (احدهما) نسبة الايذاء الى الله عز وجل (والثانى) النهى عن سب الدهر - اما الايذاء فقد جاء فى التنزيل العزيز ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا واجمع العلماء على ان الله تعالى منزه عن ان يصل اليه الاذى - وانما هذا من التوسع فى الكلام فقوله يؤذينى معناه ان ينسب الىّ مالا يليق بشانى ويصفنى بما يقتضى النقص وهذا هو معنى الشتم فى حقه تعالى فان الشتم توصيف الشئ بما هو ازراء ونقص - فاثبات الولد لله سبحانه شتم له واى شتم فوق هذا لان الولد يكون جزء للوالد ومماثلا له فى الذات والصفات والله منزه عن ذلك كله وقيل المراد بقوله يؤذون الله - يؤذون اولياءه كقوله تعالى واسئل القرية اى اهلها -

واما الامر الثانى

(وهو النهى عن سب الدهر ومعنى قوله (انا الدهر) فمعنى النهى عن سبه هو ان من اعتقد انه الفاعل للمكروه فسبه اخطأ فان الله هو الفاعل فاذا سببتم من انزل ذلك بكم رجع السب الى الله وقوله (انا الدهر) قال الخطابى معناه انا صاحب الدهر ومدبر الامور التى ينسبونها اليه فمن سبه من اجل انه فاعل هذه الامور عاد سبه الى ربه الذى هو فاعلها وانما الدهر زمان جعل ظرفا لمواقع الامور وكانت عادتهم اذا اصابهم مكروه اضافوه الى الدهر فقالوا بؤسا للدهر وتبا للدهر وقال ابن ابى جمرة لا يخفى ان من سب الصنعة فقد سب صانعها فمن سب الليل والنهار اقدم على امر عظيم بغير معنى وقال من نسب شيئا من الافعال الى الدهر حقيقة ومن جرى هذا اللفظ على لسانه غير معتقد لذلك فليس بكافر لكنه يكره له ذلك لتشبهه باهل الكفر فى الاطلاق وهو نحو التفصيل المذكور فى قولهم مطرنا بنوء كذا - وقال عياض زعم من لا تحقيق عنده ان الدهر من اسماء الله تعالى وهو غلط فان الدهر مدة زمان الدنيا -

قال الامام ابو بكر بن فورك اعلم ان الله تعالى لا يجوز ان يوصف بانه دهر على الحقيقة وانما

هذا المثل واصله ان العرب فی الجاهلیة کانت تقول اصابنی الدهر فی مالی هکذا ونالتنی قوارع الدهر ومصائبه فیضیفون کل حادث یحدث مما هو جار بقضاء الله وقدره وخلقه وتقدیره من مرض وصحة وغنی وفقر وحیاة وموت الی الدهر ویقولون لعن الله هذا الدهر والزمان وقد یسمی الدهر المنون والزمان ایضا لانه جالب المنون عندهم والمنون المنیة - وقد قال سبحانه نتربص به ریب المنون ای ریب الدهر وحوادثه وکانت العرب تقول لا القالة آخر المنون ای آخر الدهر وقد اخبر سبحانه عن اهل الجاهلیة بما کانوا علیه من نسبة اقدار الله وافعاله الی الدهر فقال - وقالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت ونحیا وما یهلکنا الا الدهر فقال صلی الله علیه وسلم لا تسبوا الله ای اذا اصابتکم المصائب فلا تنسبوها الیه فان الله هو الذی اصابکم بها لا الدهر وانکم اذا سببتم الدهر وفاعل ذلک لیس هو الدهر وقع السب علی فاعل ذلک وهو الله تعالی الا تری ان الرجل منهم اذا اصابته جائحة فی مال او ولد او بدن سب فاعل ذلک وتوهمه الدهر فکان المسبوب هو الله جل ذکره انتہی - کذا فی مشکل الحدیث ص۹۴ و ص۹۵ -

حدیث السآمة والملال

ومما یناسب حدیث الاذاية - ذکر حدیث السآمة والملال وهو قوله مه علیکم ما تطیقون فوالله لا یمل الله حتی تملوا وفی لفظ لا یسأم الله تعالی حتی تسأموا معناه انه لا یترک الثواب ما لم یترکوا العمل واما الملل الذی هو کراهة الشئ والاستثقال به ونفور النفس عنه والسآمة منه فمحال فی حقه تعالی لانه یقتضی تغیره وحلول الحوادث فی حقه - کذا فی دفع شبهة التشبیه ص۵۵ - وقال الامام الخطابی رح الملال لا یجوز علی الله سبحانه بحال ولا یدخل فی صفاته بوجه وانما معناه انه لا یترک الثواب والجزاء علی العمل ما لم تترکوه وذلک لان من مل شیئا ترکه فکنی عن الترک بالملال الذی هو سبب الترک وفیه وجه آخر - وهو ان الله عز وجل لا یتناهی حقه علیکم فی الطاعة حتی یتناهی جهدکم قبل ذلک فلا تکلفوا ما لا تطیقونه من العمل کنی بالملال عنه لان من تناهت قوته فی امر عجز عن فعله وترکه کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقی ص۳۸۲ وقال الہروی معناه لا یقطع عنکم فضله حتی تملوا سؤاله فتزهدوا فی الرغبة الیه

حدیث النزول

قوله یتنزل ربنا کل لیلة الی السماء الدنیا اعلم انه قد جاء النزول منسوبا الی الله عز وجل فی هذا الحدیث وفی احادیث کثیرة فاستدل بهذا الحدیث ونحوه من اثبت الجهة وهی جهة العلو وانکر ذلک الجمهور لان القول بذلک یفضی الی التحیز والحرکة والنقلة والتغیر تعالی الله عن ذلک وقد اختلف فی معنی النزول علی اقوال فمنهم من حمله علی ظاهره وهم المشبهة - قال ابن الجوزی قال ابن حامد انما ینزل بذاته بانتقال قلت هذا کلام فی ذات الله تعالی بمقتضی الحس کما یتکلم فی الاجسام کذا فی دفع شبهة التشبیه ص۲۵

ومنهم من انكر صحة الاحاديث الواردة في ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة والعجب انهم اوّلوا ما في القرآن من نحو ذلك وانكروا ما في الحديث اما جهلا واما عنادا ومنهم من فوّض فيه مؤمنا به على طريق الاجمال منزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه ومنهم من اوّله على وجه يليق به تعالى ـ مستعمل في كلام العرب صار فاله عن ظاهره المستحيل على الله تعالى الواجب تنزيهه عنه لان النزول انتقال من مكان الى مكان وهو محال على الله عز وجل ـ قال البيضاوى لما ثبت بالقواطع انه سبحانه منزه عن الجسمية والتحيز امتنع عليه النزول على معنى الانتقال من موضع الى موضع اخفض منه فالمراد نور رحمته اى ينتقل من مقتضى صفة الجلال التى تقتضى الغضب والانتقام الى صفة الكرام التى تقتضى الرأفة والرحمة آه ـ وقد ثبت فى اللغة ان النزول على وجهين نزول حركة ونزول احسان وبركة فان من اعطاك قد نزل اليك الى درجة النيل المحبوبة عندك عن درجة المنع المكى وهذه عندك كما انه نزل فحوذه لك عن حال البغضاء والاعراض عنك وهو نزول حقيقة فى بابه كما ان نزول المرء عن الجبل الى السفح حقيقة فى بابه الا ترى الى قول عنترة ؎

ولقد نزلت فلا تظنى غيره ✤ منى منزلة المحب المكرم

وايضا لو كان النزول صفة لذاته تعالى لزم تجددها كل ليلة وتعددها والاجماع متعقد على ان صفاته قديمة فلا تتجدد ولا تتعدد تعالى الله عما يصفون، وقد حكى ابو بكر بن فورك ان قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء ضبطه بعض المشائخ فضم اوله على حذف المفعول اى ينزل ملكا ويقويه حديث النسائى عن ابى هريرة وابى سعيد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يمهل حتى يمضى شطر الليل الاول ثم يأمر منادياً يقول هل من داع فيستجاب له الحديث وصححه عبد الحق بل هذا الحديث يعين ان الاسناد مجازى فى صيغ الثلاثى من روايات الحديث كذا فى حاشية كتاب الاسماء والصفات ص۴۴۹ ـ

ولذا قال شيخ الاسلام زكريا الانصارى قوله يتنزل ربنا معناه يتنزل ملك بامره (ت)

وقال امام الحرمين ـ الوجه ـ فى حديث النزول حمل النزول وان كان مضافا الى الله تعالى على نزول الملائكة المقربين ـ

ونظير ذلك قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله معناه انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله ولا يبعد حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومما يتجه فى تاويل الحديث ان يحمل النزول على اسباغ الله نعمائه على عباده مع تماديهم فى العدوان واصرارهم على الطغيان وذهولهم فى الليالى عن تدابر آيات الله ـ يتذكر ما هم بصدده من امر الآخرة وقد يطلق النزول فى حق الواحد منا على ارادة التواضع فيقال نزل الملك عن كبريائه الى الدرجة الدنيا اذا احلم على رعيته وانحط من سطوته مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم ومن الدليل على ان النزول ليس من شرطه الانتقال اطلاق النزول مضافا الى القرآن مع العلم باستحالة انتقال الكلام كذا فى الارشاد ص۱۶۱ ـ

قال الامام البيهقى قد اختلف العلماء فى قوله ينزل الله فسئل ابو حنيفة عنه فقال

ينزل بلا كيف وقال حماد بن زيد نزوله اقباله وقال بعضهم ينزل نزولا يليق بالربوبية من غير ان يكون نزوله مثل نزول الخلق بالتجلي والتملي لانه جل جلاله منزه عن ان تكون صفاته مثل صفات الخلق كما كان منزها عن ان تكون ذاته مثل ذات الغير فمجيئه واتيانه و نزوله على حسب ما يليق بصفاته من غير تشبيه وكيفية والله اعلم - كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٣٧٥ - وقال صدر الاسلام البزدوي ليس المراد به نزول انتقال بل المراد به اتصال اثر الشيء بالشيء يقال نزل به المرض ونزل الى سخطة فلان ونزل الى غضب فلان فالمراد به اتصال اثر غضبه فكذلك معنى قوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا اى يتصل آثار قدرته وآثار رحمته وآثار غضبه الى السماء الدنيا كذا في اصول الدين صـ٢٧ للبزدوي -

والحاصل ان النزول كما يكون في الاجسام يكون في المعاني فالنزول في الحديث محمول على النزول المعنوي وهو نزول رحمته وعنايته الى الارض في ذلك الوقت او نزول امره وحمل حماد بن زيد النزول في الحديث على معنى الاقبال والمراد به اقباله على اهل الارض بلطفه ورحمته واول ابن حزم النزول بانه فعل يفعله الله تعالى في السماء الدنيا كالفتح لقبول الدعاء وان تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين وهذا معهود في اللغة تقول نزلت عن حقي لفلان بمعنى وهبته له والدليل على انه صفة فعل لا صفة ذات تعليقه بوقت محدود فان رسول الله صلى الله عليه وسلم علق التنزل المذكور بوقت محدود - ومن لم يزل لا يتعلق بالزمان فصح انه فعل حادث -

وايضا ان ثلث الليل مختلف في البلاد باختلاف المطالع والمغارب فصح ضرورة انه فعل يفعله ربنا تعالى في ذلك الوقت لاهل كل افق قال ابن الجوزي ومن المشبهة من قال ان الله تعالى يتحرك اذا نزل وما يدري ان الحركة لا تجوز على الله تعالى وقد حكوا ذلك عن الامام احمد وهو كذب عليه ولو كان النزول صفة ذاتية لذاته كانت صفته كل ليلة تتجدد وصفاته قديمة كذاته انتهى صـ٣٧ - وقال ابن العربي في العواصم مجيبا للمشبهين فيقال لهم على ما تقولون انه يفرح و يمشي ويمرض ويهرول ويأتي فهل يجوع ويعطش ويمشي ويمرض ويحتاج ويعرى فان قالوا لا قلنا فقد قال عبدي مرضت فلم تعدني جعت فلم تطعمني عطشت فلم تسقني وفي رواية استكسيتك فلم تكسني فيقول وكيف يكون ذلك وانت رب العالمين يقول كان ذلك بعبدي فلان ولو فعلت به ذلك لوجدتني عنده في حديث طويل هذا معناه فان قالوا لا نقول بهذه لانها آفات وهذه صفات قلنا لهم بل هي جوارح وادوات وهي كلها نقص وآفات فان هذه الجوارح كلها انما وضعت للعبد جبلة لنقصه يتوسل ويتوصل بها الى قصده ومن له الحول والقوة انما هو اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فلا آلة عنده ولا جارحة فلما اضاف هذه الالفاظ الجوارحية عندنا الى نفسه كذلك اضاف البيت والدار اليه فهل بيته الذي هو الكعبة على قدره او اكبر منه وهل يدخله امره و داره هل يسكنها الارض كلها لله والمساجد لله والكعبة بيت الله والجنة دار الله واذا اراد الله ان يشرف بيتا و دارا او آدم او عيسى قال انه منه وله وبيده - والاضافة واحدة والكل صحيح المعنى حق - انتهى هذا كله ملخص من ابحالة

المحبة بالذات للشيخ الخضر الشنقيطي رح من ص٣٠١ الى ص٣٠٨ .

قال التقي السبكي روى الحسن بن اسماعيل الضراب في كتابه الذي صنفه في فضائل مالك
قال حدثنا عمر بن الربيع ثنا ابو اسامة ثنا ابن ابي زيد عن ابيه عن حبيب كاتب مالك قال سئل
مالك بن انس عن قول النبي صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا
قال ينزل امره كل سحر واما هو فهو دائم لا يزول وهو بكل مكان كذا في السيف الصقيل ص١١٢ للسبكي رح
وقوله بكل مكان معناه ان قدرته وسلطانه في كل مكان لا ان ذاته سبحانه في كل مكان والله اعلم

وقال القاضي ابو يعلى - النزول صفة ذاتية ولا نقول نزوله انتقال وهذا مغالط ومنهم
من يقول يتحرك اذا نزل وما يدري ان الحركة لا تجوز على الله تعالى وقد حكوا عن الامام احمد
ذلك وهو كذب عليه ولو كان النزول صفة ذاتية لذاته كانت صفته كل ليلة تتجدد وصفاته قديمة
كذاته كذا في دفع شبهة التشبيه ص٤٢ لابن الجوزي - وقد تقدم هذا الكلام سابقا ايضا فاحفظه

قال الامام ابو بكر بن فورك رح انا وجدنا لفظة النزول في اللغة مستعملة على معان مختلفة و
لم تكن هذه اللفظة مما يخص امرا واحدا حتى لا يمكن العدول عنه الى غيره بل وجدناه مشترك
المعنى واحتمل التاويل والتخريج والترتيب فمن ذلك النزول[1] بمعنى الانتقال وذلك في قوله سبحانه و
انزل من السماء ماء طهورا على معنى النقلة والتحويل ومن ذلك[2] النزول بمعنى الاعلام كقوله عز وجل
نزل به الروح الامين على قلبك اي اعلم به الروح الامين محمدا صلى الله عليه وسلم والنزول[3]
ايضا بمعنى القول والعبارة وذلك في قوله عز وجل سانزل مثل ما انزل الله والنزول[4] ايضا بمعنى
الاقبال على الشئ وذلك هو المستعمل في قولهم والجاري في عرفهم وهو انهم يقولون ان فلانا اخذ بمكارم
الاخلاق ثم نزل منها الى سفسافها اي اقبل منها الى رديها ومثله في نقصان الدرجة والمرتبة لانهم
يقولون نزلت منزلة فلان عند فلان عما كانت عليه الى ما دونها اذا انحط قدره عنده ويقال نزل
فلان عن رأيه ومن ذلك[5] ايضا النزول بمعنى نزول الحكم ومن ذلك قول الناس كنا في عدل وخير
حتى نزل بنا بنو فلان اي حكمهم وكل ذلك في معنى النزول متعارف بين اهل اللغة غير مدفوع عندهم
اشتراك معناه - والمعهود بين اهل اللغة ان اللفظ اذا كان مشترك المعنى وجب الترتيب واضافة
ما يليق في المذكور المضاف اليه على حسب ما يليق به الا ترى انه اذا اضيف الى السكينة لم يكن حركة ولا
نقلة كما قال تعالى هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين واذا اضيف الى الكلام نحو قوله تعالى انا
انزلناه في ليلة مباركة لم يكن ايضا تفريغ مكان وشغل مكان لان انزال القرآن ليس هو على معنى
النقل والتحويل لاستحالة الانتقال على الكلام واذا اريد به الحكم وتغير المرتبة فكذلك - واذا كان
كذلك كان ما وصف به الرب جل ذكره من النزول محمولا على بعض هذه المعاني التي لا تقتضي له
ما لا يليق بنعته من ايجاب حادث يحدث في ذاته وتغيير يلحقه او نقص تمثيلا وتحديدا وهو ان
يكون على احد وجوه من المعاني اما ان يراد به اقباله على اهل الارض بالرحمة والاستعطاف بالتذكير
والتنبيه الذي يلقي في قلوب اهل الخير منهم من اسعده بتوفيقه لطاعته حتى يزعجهم الى الجد
والانكماش في التوبة والانابة والاقبال على الطاعة ووجدنا الله عز وجل قد خص بالمدح المستغفرين

بالاسحار وقال فی وصفهم ایضا کانوا قلیلا من اللیل ما یهجعون و بالاسحار هم یستغفرون - وقال تعالیٰ والمستغفرین بالاسحار فیحتمل ان یکون ذلک هو المراد به و هو الاخبار عما یظهر به من الطافه و معونته و تائیده لاهل ولایته فی مثل هذا الوقت بالزواجر التی یقیمها فی نفوسهم والمواعظ التی تنبههم بقوة الترغیب والترهیب ویحتمل ان یکون ذلک فعلا یظهره بامره فیضاف الیه کما یقال ضرب الامیر اللص ونادی الامیر فی البلد الیوم وانما امر بذلک فیضاف الیه علی معنی انه من امره ظهر و بامره حصل ونظیر ذلک قوله عز وجل فی قصة قوم لوط فطمسنا اعینهم وکان الطمس للاعین من الملائکة بامر الله عز وجل و اذا کان ذلک محتملا فی اللغة لم ینکر ان یکون لله عز وجل ملائکة یأمرهم بالنزول الی السماء الدنیا بهذا النداء والدعاء فیضاف ذلک الی الله عز وجل علی الوجه الذی یقال ضرب الامیر اللص ونادی فی البلد وقد روی لنا بعض اهل النقل هذا الخبر عن النبی صلی الله علیه وسلم بما یؤید هذا الباب وهو بضم الیاء من یُنزِلُ وذکر انه قد ضبطه عمن سمعه عنه من الثقات الضابطین و اذا کان ذلک محفوظا مضبوطا کما قال فوجهه ظاهر وقد روی لنا عن الامام الاوزاعی رحمه الله تعالیٰ انه سئل عن هذا الخبر فقال یفعل الله ما یشاء و هذا اشارة منه الی ان ذلک فعل یظهر منه عز وجل و روی عن مالک بن انس انه قال فی هذا الخبر ینزل امره فی کل سحر و اما هو جل ذکره فهو دائم لا یزول ولسنا ننکر تسمیة الله تعالیٰ باسماء افعاله اذا ورد التوقیف بها کسائر ما یسمی به لاجل الفعل مثل قوله تعالیٰ والسماء بنیناها باید وقوله تعالیٰ قد مدمر علیهم ربهم وقوله تعالیٰ ودمرنا ما کان یصنع فرعون وقومه وقد ورد به الخبر الصحیح الذی لا یمکن دفعه وکان حجة فی اطلاق التسمیة - والنظر یقتضی نفی ما لا یلیق به فوجب حمله علی ما یصح فی وصفه من بعض الوجوه التی ذکرناها انتهی کلام الامام ابن فورک فی مشکل الحدیث ملخصا ومختصرا راجعه من صـ۵۸ الی صـ۶۴ وایضا صـ۱۸۸ وصـ۱۸۹ -

وخلاصة الکلام

انه لیس المراد بالنزول معنی النقلة والتحول من مکان الی مکان بل المراد به اظهار فعل وتدبیر فی عباده یسمیه نزولا والمراد به اظهار رحمته لهم واجابته للدعاءهم ویحتمل ان یکون المراد نزول الملائکة بامره فیضاف الیه النزول علی معنی انه وقع بامره والحمل علی المعنی الذی یلیق لشانه اولی من الحمل علی ما لا یلیق به کذا فی مشکل الحدیث صـ۱۸۸ وصـ۱۸۹ -

قوله انت نور السموات والارض ای علی الوجه الذی یصح فی وصفه انه نور لا علی معنی اثباته نورا مضیئا ذا شعاع - کذا فی مشکل الحدیث لابن فورک صـ۱۴۲ -

وقال الحلیمی النور هو الهادی لا یعلم العباد الا ما علمهم ولا یدرکون الا ما یسر لهم ادراکه فالحواس والعقل فطرته وخلقه وعطیته وقال ابو سلیمان ولا یجوز ان یتوهم ان الله سبحانه وتعالیٰ نور من الانوار فان النور تضاده الظلمة وتعاقبه فتزیله وتعالی الله ان یکون له ضد او ند - کذا فی کتاب الاسماء والصفات صـ۸۱ -

وقال الامام الغزالي النور هو الظاهر الذي به كل ظهور فان الظاهر في نفسه المظهر لغيره يسمى نورا ومهما قوبل الوجود بالعدم كان الظهور لا محالة للوجود ولا ظلام اظلم من العدم فالبرئ من ظلمة العدم بل عن امكان العدم والمخرج كل الاشياء من ظلمة العدم الى ظهور الوجود جدير بان يسمى نورا والوجود نور فائض على الاشياء كلها من نور ذاته فهو نور السموات والارض وكما انه لا ذرة من نور الشمس الا وهي دالة على وجود الشمس المنورة فلا ذرة من موجودات السموات والارض وما بينهما الا وهي بجواز وجودها دالة على وجوب وجود موجدها وما ذكرناه في معنى الظاهر يفهمك معنى النور ويغنيك عن التعسفات المذكورة في معناه. اهكذا في المقصد الاسنى ص ٩٢

حكايت قيام الرحم والاخذ بحقو الرحمن

قوله خلق الله الخلق فلما فرغ منه اي اتمه وقضاه وهو لا يشغله شان عن شان قامت الرحم وراد في تفسير سورة القتال قامت الرحم فاخذت بحقو الرحمن قال ابن ابي جمرة يحتمل ان يكون المراد بالخلق جميع المخلوقات ويحتمل ان يكون المراد به المكلفين وهذا القول يحتمل ان يكون بعد خلق السموات والارض ويحتمل ان يكون بعد كتابتها في اللوح المحفوظ ولم يبرز بعد الا اللوح ويحتمل ان يكون بعد انتهاء خلق ارواح بني آدم عند قوله الست بربكم لما اخرجهم من صلب آدم عليه السلام مثل الذر وقوله فقامت الرحم فقالت قال ابن ابي جمرة يحتمل ان يكون بلسان الحال وان يكون بلسان القال على الحقيقة والاعراض يجوز ان تتجسد وتتكلم باذن الله قولان مشهوران والثاني ارجح قال القرطبي وقوله قامت الرحم فقالت يحمل على احد وجهين احدهما ان يكون الله اقام من يتكلم عن الرحم من الملائكة فيقول ذلك وكانه وكل بهذه العبادة من يناضل عنها ويكتب ثواب من وصلها ووزر من قطعها كما وكل الله بسائر الاعمال كراما كاتبين وبمشاهدة اوقات الصلوات ملائكة متعاقبين (وثانيهما) ان ذلك على جهة التقدير والتمثيل المفهم للاعياء وشدة الاعتناء فكانه قال لو كانت الرحم ممن يعقل ويتكلم لقالت هذا الكلام كما قال تعالى لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله ثم قال وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون. وقوله فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة مقصود هذا الكلام الاخبار بتاكيد امر صلة الرحم وان الله سبحانه قد نزلها بمنزلة من استجار به فاجاره وادخله في ذمته وخفارته (اي ذمامه) واذا كان كذلك فجار الله غير مخذول وعهده غير منقوض ولذلك قال مخاطبا للرحم اما ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك وهذا كما قال عليه الصلاة والسلام من صلى الصبح فهو في ذمة الله تعالى فلا يطلبنكم الله من ذمته بشيء فانه من يطلبه بذمته بشيء يدركه ثم يكبه في النار على وجهه كذا في تفسير سورة القتال من تفسير الامام القرطبي ص ٢٤٥ ج ١٦ -

الكلام على الحقو

الحقو بالفتح ويكسر - وهو معقد الازار وهو الموضع الذي يستجار به ويحتزم به قال في النهاية

الحقو فيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقو فلان اذا استجرت به واعتصمت وفي اساس البلاغة
لاذ بحقويه اذا اقترع به - اھ - فالكلام من قبيل الاستعارة اذ من عادة المستجير يا خذ بذيل
المستجار به او بطرف ردائه وربما اخذ بحقو ازاره مبالغة في الاستجارة وقال ابن الجوزي هذه
كلها امثال ومعنى تعلقها بحقو الرحمن الاستجارة والاعتصام - كذا في دفع شبهة التشبيه صـ٦٢ قال
الامام البيهقي معناه عند اهل النظر انها استجارت واعتصمت بالله عز وجل كما تقول العرب
تعلقت بظل جناحه اي اعتصمت به وقيل الحقو الازار وازاره عزه بمعنى انه موصوف بالعز
فلاذت الرحم بعزه من القطيعة وعاذت به - كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٣٦٩
والحاصل ان الحقو فيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقو فلان اذا استجرت واعتصمت كما
في النهاية وفي حديث - الرحم شجنة من الرحم يعني للرحم قرابة مشتبكة يشيران في الرحم وفي الرحمن
فكانه عظم قدرها بهذا الاسم وحمل الحقو على معنى معقد الازار حقيقة كما وقع في كلام ابن حامد
الحنبلي تشبيه قبيح حيث قال يجب التصديق بان لله حقوا فتاخذ الرحم بحقوه قال وكذلك نؤمن
بان لله تعالى جنبا لقوله تعالى على ما فرطت في جنب الله وهذا لا فهم له اصلا كيف يقع التفريط في
جنب الذات نعوذ بالله من سوء الفهم انظر صـ٦٣ من دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي -

حديث الشجنة

واخرج البخاري ايضا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الرحم شُجنة من الرحمن فقال
الله من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته قال المناوي اي اشتق اسمها من اسم الرحمن كما بينه
الخبر القدسي انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فكانها مشتبكة به اشتباك العروق او هي
اسم اشتق من رحمة الرحمن او اثر من آثار رحمته فقاطعها منقطع عن رحمة الله - كذا في فيض القدير صـ٥٣ جـ٤
وقال ابو عبيد الشجنة كالغصن من الشجرة ومعنى شجنة اي قرابة مشتبكة كاشتباك العروق
فقوله من الرحمن معناه انه اخذ اسمها من هذا الاسم كما في حديث عبد الرحمن بن عوف في السنن مرفوعا
انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي والمعنى انها اثر من آثار الرحمة مشتبكة بها فالقاطع لها
منقطع من رحمة الله وقال الاسماعيلي معنى الحديث ان الرحم اشتق اسمها من اسم الرحمن فلها به علقة
وليس معناه انها من ذات الله - تعالى الله عن ذلك وقيل المراد ان الله تعالى يراعي الرحم فيصل من يصلها
ويقطع من قطعها ويأخذ لها حقها كما يراعي القريب قرابته فانه يزيد في المراعاة على الاجانب كذا في
استحالة المعية بالذات صـ٣٣ وكذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي صـ٦٢
وفي حديث آخر - قال الله تعالى انا الرحمن انا خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها
وصلته ومن قطعها خرجه البخاري وابو داؤد والترمذي والحاكم - قال ابن العربي وهذا الحديث يقتضي
رعاية الاتفاق في الاسماء وان ذلك النوع من الاخاء وقد قالوا في المثل اتفاق الكنى اخاء ثان فانه
تعالى راعي الرحم اتفاق اسمها مع اسمه في وجه انتظام الحروف الاصلية اذ النون زائدة والرحم مخلوقة
محدثة وهو تعالى خالق غير محدث وفيه تنبيه على وهم الملاحدة في قولهم هذا النسب بين الله وبين

الرحم . تعالى الله عما يقولون اذ جعلوا بينه و بين الرحم النسب و انما قالها على سبيل التشريف كما انه تعالى جعل العبد قادرا عالما الى آخر الصفات و لم يكن ذلك نسبا و لا تشبيها كذا فى فيض القدير ص ٤٨٣ ج ٣

ذكر الجنب

و مما يناسب هذا المقام ذكر الجنب نقد جاء فى قوله تعالى على ما فرطت فى جنب الله و اجمع المسلمون على ان هذه الآية لا يمكن ابقاء الكلام فيها على حقيقته لتنزهه عز و جل عن الجنب بالمعنى الحقيقى فقيل المراد هنا الجهة مجازا او الكلام على حذف مضاف اى فى جنب طاعة الله و التفريط فى جهة الطاعة كناية عن التفريط فى الطاعة نفسها لان من ضيع جهة ضيع ما فيها بالطريق الاولى الا بلغ لكونه بطريق برهانى كقول زياد الاعجم ؎

ان السماحة و المروة و الندى ÷ فى قبة ضربت على ابن الحشرج

و على هذا قول البربرى ـ

اما تتقين الله فى جنب وامق ÷ له كبد حرى عليك تقطع

و الحاصل ان المراد بالجنب الجانب قال الامام القرطبى قال الفراء الجنب القرب و الجوار يقال فلان يعيش فى جنب فلان اى فى جواره و منه الصاحب بالجنب اى على ما فرطت فى طلب جواره و قربه ـ و هو الجنة و قال الزجاج اى على ما فرطت فى الطريق الذى هو طريق الله الذى دعانى اليه و العرب تسمى الطريق الى الشئ و السبب جنبا تقول تجرعت فى جنبك غصصا اى لاجلك و سببك و لاجل مرضاتك و قيل فى جنب الله اى فى الجانب الذى يؤدى الى رضا الله عز و جل و ثوابه و العرب تسمى الجانب جنبا قال الشاعر ؎

قُسِمَ مجهود لذاك القلبُ ÷ الناس جَنبٌ و الامير جَنبُ

يعنى الناس من جانب و الامير من جانب يقال ما فعلت ذلك فى جنب حاجتى ـ قال آخر ـ

الا تتقين الله فى جنب عاشق ÷ له كبد حرّى عليك تقطّعُ

كذا فى تفسير سورة الزمر من تفسير القرطبى ص ٢٧١ ج ١٥ ـ

و الحاصل ان المراد بقوله تعالى فى جنب الله اى فى طاعة الله و حقه لان التفريط لا يقع الا فى ذلك و لا يقع فى الجنب المعهود قال ابن عباس تؤمن بان لله سبحانه و تعالى جنبا بهذه الآية نرا عجبا من عدم العقول اذ لم يتهيأ التفريط فى جنب مخلوق فكيف يتهيأ فى صفة الخالق جل جلاله و انشد ثعلبة ؎ خليلى كفا و اذكرا الله فى جنبى ـ اى فى امرى ـ اهـ كذا فى دفع شبهة التشبيه ص ٢٣ ـ قوله انا عند ظن عبدى بى اى اعامله على حسب ظنه برحمتى و فضلى ـ و لا شك انه فضل من الله عز و جل

قوله قال رجل لم يعمل خيرا قط الحديث قال الامام الخطابى قد يسئل عن هذا فيقال كيف يغفر له و هو منكر للبعث و القدرة على احيائه و انشائه فيقال انه ليس بمنكر انما هو رجل جاهل ظن انه اذا فعل به هذا الصنيع ترك فلم ينشر و لم يعذب الا تراه يقول فجمعه فقال له لم فعلت هذا فقال من خشيتك فقد بين انه رجل مؤمن بالله عز و جل فعل ما فعل خشية من الله عز و جل اذا بعثه

نحسب ان هذه الحيلة تنجيه مما يخافه كذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیهقی صـ ۵۱۱

والحاصل ان هذا رجل غیر ضابط لنفسه قاله فی حالة قد غلبت علیه الدهشة والخشیة و الخوف فما صدر عنه فی مثل هذه الحالة لایؤاخذ به راجع مشکل الحدیث لابن فورك صـ ۱۰۵

ذکر حدیث المبالاة

قوله فقال ای ربه تعالٰی اعلم عبدی ان له ربا یغفر الذنب ویاخذ به غفرت لعبدی ثلاثا فلیعمل ماشاء اذا کان هذا دأبه یذنب الذنب فیتوب منه ویستغفر لانه یذنب الذنب ثم یعود الیه فان هذه توبة الکذابین فان المستغفر من الذنب وهو مقیم علیه کالمستهزی بربه وقوله فلیعمل ماشاء معناه انه یغفر الذنوب ولا یبالی کما فی کتاب الترمذی عن انس رضی الله عنه قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول قال الله تعالٰی یا ابن آدم انك مادعوتنی ورجوتنی غفرت لك علی ماکان منك ولا ابالی ـ وقال تعالٰی قل مایعبأ بکم ربی لولا دعاءکم ـ وفی روایة ان الله یغفر الذنوب جمیعا ولا یبالی ـ

بیان معنی المبالاة

قال الامام ابو بکر بن فورك رح اعلم ان کل ما وصف به الله عز وجل من امثال هذه الالفاظ فالمراد به الاخبار عن غناه عز وجل وانه مما لا ینتقص شیٔ مما یفعله وکذلك معنی ماروی عنه صلی الله علیه وسلم انه قال فی القبضتین اللتین اخرجهما من صلب آدم علیه السلام للنار ولا ابالی وللجنة ولا ابالی وافاد بذلك انه یوصل فضله وعدله الی ماشاء من خلقه من غیر ان یزداد عن فعل الفضل او یکون له نقص بفعل العدل من تعذیبهم ابتداء من غیر جرم واذا کان کذلك کان معنی الآیة محمولا علیه ـ کذا فی مشکل الحدیث صـ ۱۹۷

ذکر حدیث المباهاة

ومما یناسب ذلك ذکر ماروی عن النبی صلی الله علیه وسلم من وصف الله عز وجل بالمباهاة ـ فقد روی ابو هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال ان الله یباهی باهل عرفات فیقول یا ملائکتی انظروا الی عبادی جاؤنی من کل فج عمیق اشهدکم انی غفرت لهم

بیان معنی المباهاة

قال الامام ابو بکر بن فورك رح اعلم ان معنی المباهاة هو ان الله عز وجل یظهر من فعله للملائکة ما یحقرون طاعتهم وعبادتهم فی عبادتهم واصل المباهاة هو مفاعلة من البهاء و البهاء من العظمة فکانه اراد سبحانه ان یظهر من عظمة هؤلاء المطیعین و

بماء هم فيها ما يزيد على بماء الملائكة وحالهم فى طاعتهم وعبادتهم والغرض فى معنى هذا الخبر وفائدته ـ تعريف الخلق من الآدميين مواضع الفضل فى طاعتهم وعبادتهم وانه قد تبلغ طاعتهم مبلغا يزيد فى مقداره على مقدار طاعة الملائكة وهذا مما يمكن ان يستدل به ان افاضل الآدميين افضل من الملائكة لانه لا يباهى الا بالافضل كذا فى مشكل الحديث ط ١٩٩

حديث المناجاة

وهو حديث النجوى يوم القيامة وسيأتى الكلام عليه فى الباب الآتى ان شاء الله تعالى ـ

باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الانبياء وغيرهم

اى بيان ما جاء فيه

لما ذكر فى الباب السابق كلام الرب مع الملائكة المشاهدة له ذكر فى هذا الباب كلام الرب مع الانبياء وغيرهم يوم القيامة واورد فيه حديثا يدل على ان الرب يكلمهم على حال المشاهدة ليس بينه وبينهم ترجمان ووضع المصنف تراجم متعددة لصفة الكلام والمقصود منه اثبات صفة الكلام فى مواضع مختلفة واماكن متعددة فتارة لاثبات كلامه فى المحشر وتارة لاثبات كلامه فى الجنة وفى جميع احاديث الباب اثبات كلام الرب تعالى مع عباده وعادة المتكلمين على ان الكلام صفة قديمة وانه تعالى يكلم انبياءه متى شاء بلا حرف ولا صوت بالوحى ومن وراء حجاب او بارسال رسول وعند الحنابلة انه تعالى يكلم انبياءه بحرف وصوت كما تقدم ـ

قوله فاستاذن على ربى فيوذن لى اى فى الشفاعة الموعود بها فى فصل القضاء بين الخلائق عامة للاراحة عن هول الموقف نفيه حذف ف فى مسند البزار انه صلى الله عليه وسلم يقول يارب عجل على الخلق الحساب اه ـ ثم تذهب كل امة مع من كانت تعبد ويؤتى بجهنم والموازين والصراط وتتناثر الصحف وغير ذلك ثم ابتدأ ببيان الشفاعات الاخر الخاصة ـ بامته بقوله ويلهمنى الله كما جاء فى بعض الروايات اقول يارب امتى امتى ـ ففى الحديث اختصار حيث ابتدأ الكلام بذكر الشفاعة الكبرى ولم يتمها ثم دخل فى ذكر الشفاعات الصغرى الاخرى الخاصة بامته صلى الله عليه وسلم قوله اذا كان يوم القيامة جعل الله السموات على اصبع الحديث المقصود منه بيان استحقار العالم عند قدرته تعالى اذ يستعمل الحمل بالاصبع عند القدرة بالسهولة وحقارة المحمول كما تقول لمن استثقل شيئا انا احمله بخنصرى وقوله ثم يهزهن اى يحركهن وفيه اشارة ايضا الى حقارته اى لا يثقل عليه

لا امساكها ولا تحريكها

ولا قبضها ولا

بسطها ـ (لمت)

حديث ابن عمر رضی اللہ عنہما فی النجوی

وهو الحديث الذي يذكر فيه التناجي الذي يقع بين الله تعالى وبين عبده المؤمن يوم القيامة - وهذا معنى قول السائل كيف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في النجوى أى التناجي الذي يقع بين الله سبحانه وبين عبده المؤمن يوم القيامة ويسمى هذا الحديث حديث المناجاة قال الامام ابو بكر بن فورك رح اعلم ان معنى المناجاة هو مخاطبة المخاطب على الوجه الذي يختص به ولا يشاركه في سماع الخطاب غيره وذلك اذا وصف الله تعالى به فالمراد اسماع الله وافهامه من اراد من خلقه على الوجه الذي يختصون به من غير ان يشاركوا في اسماع ما يسمعون وافهام ما يفقهون وهذا هو معنى النجوى يوم القيامة لانه تعالى يسمع من يشاء من خلقه خطابه على التخصيص بالخطاب من غير ان يشاركه في سماع ذلك الخطاب غيره - وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما منكم من احد الا وسيخلو الله عز وجل به يوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان ومناجاة العبد الله عز وجل هو اخفاء الخطاب من غير ان يسمع غيره وهو ان يذكر الله تعالى سرا فعلى ذلك يحمل معنى المناجاة اذا وصف به الله عز وجل او وصف به الخلق كذا في مشكل الحديث ص٣٠٠ -

ذكر الدنو والكنف

قوله يدنو احدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه اشتمل هذا الحديث على ذكر الدنو والكنف اما الدنو فمعناه القرب اى يقرب من رحمته ولطفه كما قال تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين وقد تقدم الكلام عليه والمعنى انه يقرب اولياءه من رحمته ولطفه وكرامته ويبعد اعداءه من رحمته وكرامته فان الله تعالى قريب من اوليائه بعيد من اعدائه فالمراد قرب الرحمة والكرامة لا قرب المسافة لاستحالة المساحة والمسافة وبعد المكان والنهاية على الله عز وجل ب واما الكنف فقد قال ابن الانباري كنفه حياطته وستره يقال قد كنف فلان فلانا اذا احاطه وستره وكل شئ ستر شيئا فقد كنفه ويقال للترس كنيف لانه يستر صاحبه قال القاضي ابو يعلى يدنيه من ذاته قال ابن الجوزي هذا قول من لم يعرف الله سبحانه وتعالى ولا يعلم انه لا يجوز عليه الدنو الذي هو مسافة وكذلك قوله انه ليدنو يوم عرفة اى يقرب بلطفه وعفوه كذا في دفع شبهة التشبيه ص٢٥ واستحالة المعية بالذات ص٣٢٢

وقال الامام ابو بكر بن فورك رح - اما قوله عليه السلام يدنى العبد من ربه يوم القيامة فمعناه انه يقرب من رحمته وكرامته وعطفه ولطفه وهذا سائغ في اللغة ان يقال فلان قريب من فلان ويراد به قرب المنزلة وعلو الدرجة وعلى هذا يقال ان اولياء الله قريبون من الله كما ان اعداءه بعيد ون منه ويعنى بذلك قرب المنزلة وعلو المرتبة ويراد ببعد اعداء منه بعدهم من رحمته وكرامته وكذلك لفظ الكنف يستعمل في مثل هذا المعنى الا ترى انه يقال

انا فی كنف فلان - وفلان فی كنفی اذا اراد ان يعرف اسباغ فضله وعطفه وتوفيره عليه كذا فی مشكل الحديث ص٢٥ ج٢ -

وقال فی ص٤ منه ان ذلك ادناه من طريق الكرامة وان كنفه ستره وكرمه ورحمته وعفوه وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم سيخلو الله تعالى به يوم القيامة ای ليفرده بتعريف اعماله السابقة واعلامه بالثواب والعقاب بحيث لا يسمع غيره ما سمعه ولا يعرف احد سواه ما يجرى فله رحمة بالمؤمنين من عباده وسترا عليهم باظهار عفوه وكرمه انتهى -

باب قول الله وكلم الله موسى تكليما

المقصود بهذا الباب المترجم بهذه الآية بيان ان الله تعالى متكلم حقيقة لا مجازا واستدل المصنف لذلك بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فان المفعول المطلق انما يذكر لقطع عرق المجاز وهو اقوى ما ورد فی الرد على المعتزلة حيث قال النحاس اجمع النحويون على ان الفعل اذا اكد بالمصدر لم يكن مجازا فاورد البخاری هذه الآية ليستدل بها على ان الله تعالى متكلم حقيقة فهو سبحانه وتعالى قد كلم موسى بلا واسطة ولا ترجمان وافهمه معانی كلامه واسمعه اياه وقالت المعتزلة والجهمية ان الله تعالى متكلم بكلام ليس صفة له وانما اوجد الحروف والاصوات فی محالها واشكال الكتابة فی اللوح المحفوظ وانكروا الكلام النفسی وقالوا ان معنى كلم الله موسى انه خلق فی الشجرة اصواتا وحروفا فسمع منها ما اراد الله ان يوصله اليه وما قالوه ظاهر الفساد فان من لم يقم به مأخذ الاشتقاق كالكلام لا يصح بالضرورة وصفه بالمشتق كالمتكلم فلن المتحرك من قامت به حركة لا من اوجد الحركة فی الجسم والاسود والابيض من قام به السواد والبياض لا من اوجدهما وايضا يلزم ان تكون الشجرة هی المتكلمة وهذا فی الحقيقة انكار لصفة الكلام فان الصفة لا بد من قيامها بالموصوف (فان قيل) بای شئ علم موسى عليه السلام انه كلام الله (قيل) علم انه من كلام الحق وميزه عن غيره لانه سمع الكلام من الجوانب الستة فصارت جميع جوارحه كسمعه فصار الوجود كله سمعا فوجد لذة الكلام بوجوده كما وجده بسمعه انظر ص١٣ من خواتم الحكم وفی شرح المقاصد - اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله فيه اوجه (احدها) وهو اختيار الغزالی انه سمع كلامه الازلی بلا صوت ولا حرف كما ترى فی الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع لكل موجود حتى الذات والصفات ولكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة (وثانيها) انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة (وثالثها) انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب ابو منصور الماتريدی وابو اسحاق الاسفرايينی وقال الاسفرايينی اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك

ومنهم قال۔ لما کان المعنی القائم بالنفس معلوما بواسطۃ سماع الصوت کان مسموعا فالاختلاف لفظی لا معنوی آہ۔ والصوت سواء کان من جہۃ او الجہات کلہا حادث مخلوق لا یقوم باللہ سبحانہ وقال العلامۃ الآلوسی الذی انتہی الیہ کلام ائمۃ الدین کالماتریدی و الاشعری وغیرہما من المحققین ان موسی علیہ السلام سمع کلام اللہ بحرف وصوت کما تدل علیہ النصوص التی بلغت فی الکثرۃ مبلغا لا ینبغی معہ تاویل ولا یناسب فی مقابلتہ قال وقیل فقد قال تعالے ونادیناہ من جانب الطور الایمن۔ واذ نادی ربک موسی نودی من شاطئ الوادی الایمن۔ اذ ناداہ ربہ بالوادی المقدس طوی۔ نودی ان بورک من فی النار ومن حولہا۔ واللائق بمقتضی اللغۃ والاحادیث ان یفسر النداء بالصوت۔ کذا فی روح المعانی صـ١٧ ج ١۔

قولہ جاء ثلاثۃ نفر قبل ان یوحی الیہ وھو نائم فی المسجد الحرام وھو غلط لم یوافق علیہ احد من العلماء لان العلماء قد اجمعوا علی ان فرض الصلاۃ کان لیلۃ الاسراء بعد البعثۃ فکیف یصح قولہ قبل ان یوحی الیہ۔ فہو غلط ووہم من احد من رواۃ الحدیث

ذکر الدنو والتدلی

قولہ ثم علا بہ ای جبریل فوق ذلک بما لا یعلمہ الا اللہ عز وجل حتی جاء سدرۃ المنتہی ودنا الجبار رب العزۃ دنو قرب ومکانۃ لا دنو مکان وجہۃ ولا قرب زمان اظہار العظیم منزلتہ وحظوتہ عند ربہ تعالے فتدلی ای طلب زیادۃ القرب والتدلی فی الاصل معناہ النزول الی الشیٔ حتی یقرب منہ والدنو معناہ القرب ولما کان ھذا الحدیث ظاہرہ یقتضی تحدید المسافۃ بین احد المذکورین وبین الآخر وتمییز مکان کل واحد منہما ھذا الی ما فی التدلی من التشبیہ والتمثیل بالشیٔ الذی تعلق من فوق الی اسفل۔ حملہ العلماء علی القرب المعنوی کما قال القاضی عیاض فی الشفاء اضافۃ الدنو والقرب الی اللہ تعالے او من اللہ لیس دنو مکان ولا قرب زمان وانما ھو بالنسبۃ الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم ابانۃ لعظیم منزلتہ وشریف رتبتہ وبالنسبۃ الی اللہ عز وجل تانیس لنبیہ واکرام لہ۔ اھ۔ وقال غیرہ الدنو مجاز عن القرب المعنوی لاظہار عظیم منزلتہ عند ربہ تعالے والتدلی طلب زیادۃ القرب وقاب قوسین بالنسبۃ الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم عبارۃ عن لطف المحل وایضاح المعرفۃ وبالنسبۃ الی اللہ تعالے اجابۃ سؤالہ ورفع درجتہ۔ وقال الامام الرازی۔ قولہ تعالے ثم دنا فتدلی۔ ھذا الدنو دنو المنزلۃ والکرامۃ کقولہ تعالے واسجد واقترب وقال علیہ السلام حکایۃ عن اللہ تعالے من تقرب الی شبرا تقربت الیہ ذراعا۔ کذا فی اساس التقدیس صـ١٧٦ قال الامام البیہقی المراد بالقرب المذکور فی الآیۃ رعلی تقدیر

علہ لان المخصوص باسم السمع من العلم ما یکون ادراک صوت وادراک ما لیس بصوت قد یخص باسم الرؤیۃ قالہ ابن الہمام فی المسایرۃ

ان يكون المراد دنو الرب تعالى قرب من حيث الكرامة لا من حيث المكان الا تراه قال او ادنى وانما يتصور الادنى من قاب قوسين في الكرامة وهو كقوله عز وجل واذا سألك عبادي عني فاني قريب يعني بالاجابة الا تراه قال اجيب دعوة الداع اذا دعان - وقد قال ونحن اقرب اليه منكم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فالمراد بالعلم والقدرة لا قرب البقعة كذا في كتاب الاسماء والصفات ص ٤٢٣ وقد نقل القرطبي عن ابن عباس انه قال دنا الله سبحانه وتعالى قال والمعنى امره وحكمه قال وقيل تدلى الرفرف لمحمد صلى الله عليه وسلم حتى جلس عليه ثم دنا محمد من ربه - اه معالم الرفرف البساط قال القرطبي الرفرف هو شئ اذا استوى عليه رفرف به اى طار به هكذا وهكذا حيث ما يريد كالمرجاح قال الرفرف الذي سخره الله لاهل الجنتين الدانيتين مثل البراق دابة مخصوصة لركوب الانبياء شفا الرضا ص ١٩١ ج ١٤ -

ذكر المكان

قوله فعلا به جبريل الى الجبار تعالى والجبار هو الذي جبر الخلق على ما اراد ولا يمتنع عليه ما يريد ويقال هو الذي جبر مفاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق فقال عليه الصلاة والسلام وهو مكانه الضمير فيه للنبي صلى الله عليه وسلم اي انما هو في مقامه الاول الذي قام فيه قبل هبوطه قال ابن الجوزي قال ابو سليمان الخطابي هذه لفظة تفرد بها شريك ولم يذكرها غيره وهو كثير التفرد بمناكير الالفاظ والمكان لا يضاف الى الله تعالى انما هو مكان النبي صلى الله عليه وسلم ومقامه الاول الذي اقيم فيه وفي هذا الحديث فاستاذنت على ربي وهو في داره يوهم مكانا وانما المعنى في داره التي دورها لاوليائه وهي الجنة وقد قال القاضي ابو يعلى في كتابه المعتمد ان الله عز وجل لا يوصف بالمكان كذا في دفع شبهة التشبيه ص ٢٢ -

ومن الآيات في ذلك قوله تعالى أأمنتم من في السماء - وقد ثبت ان الآية ليست على ظاهرها لان لفظة في للظرفية والحق سبحانه وتعالى غير مظروف واذا منع الحس ان يتصرف الى مثل هذا بقي وصف العظيم بما هو عظيم عند الخلق - كذا في دفع شبهة التشبيه ص ٢٣ -

قال الفخر الرازي في تفسير هذه الآية - ان هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطا به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله شيئا حقيرا بالنسبة الى العرش وذلك باتفاق اهل الاسلام محال - انتهى - وقد سبق ان العرب يستعملون لفظ هو في السماء ويعنون به علو شانه ورفعة منزلته بل ودون ملاحظة كونه في السماء اصلا كقول الشاعر ؎

علونا السماء مجدنا وجدودنا ۞ وانا لنبغي فوق ذلك مظهرا

وظاهر انه لم يرد بذلك الا علو الشان - ومن الدليل على تنزه الحق سبحانه عن المكان والجهة حديث اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد اخرجه مسلم وابو داود والنسائي اذ لا شك ان هذا القرب قرب معنوي لا قرب مكان وجهة -

---

عـه هذه اللفظة زادها البيهقي في كتاب الاسماء والصفات -

حکایۃ غریبۃ لامام الحرمین فی نفی الجہۃ عن اللہ سبحانہ وتعالیٰ

قد ذکر غیر واحد من اہل العلم منہم القرطبی فی تذکرتہ روایۃ عن القاضی ابی بکر ابن العربی عن غیر واحد من اصحاب امام الحرمین عنہ ما معناہ ان ذا حاجۃ حضر عندہ وشکا من دین رکبہ فاشار الیہ بالمکث لعل اللہ یفرج عنہ وفی اثناء ذلک حضر غنی یسألہ عن الجہۃ فی تنزہ اللہ سبحانہ عن الجہۃ فقال امام الحرمین الادلۃ علی ہذا کثیرۃ جدا منہا نہیہ صلی اللہ علیہ وسلم عن تفضیلہ علی یونس علیہ السلام فصعب فہم دلالۃ ذلک علی الحضور فسألہ السائل عن وجہ الدلالۃ فقال امام الحرمین حتی تقضی حاجۃ لہذا مشیرا الی صاحب الدین نعول قضاء دینہ ثم اجاب الامام قائلا ان ہذا الحدیث یدل علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو عند سدرۃ المنتہی لم یکن باقرب من اللہ من یونس علیہ السلام وہو فی بطن الحوت فی قعر البحر فدل ذلک علی انہ تعالیٰ منزہ عن الجہات والا لما صح النہی عن التفضیل فاستحسنہ الحاضرون غایۃ الاستحسان

حکایۃ امام دار الہجرۃ فی نفی الجہۃ

قال الشیخ التقی السبکی الکبیر قدس اللہ سرہ قد سبقہ الیہ امام دار الہجرۃ نجم العلماء امیر المؤمنین فی الحدیث عالم المدینۃ مالک بن انس ؓ بہذہ الاشارۃ فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تفضلونی علی یونس بن متی حیث قال مالک انما خص یونس للتنبیہ علی التنزیہ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم رفع الی العرش ویونس علیہ السلام ہبط الی قابوس البحر ونسبتہما مع ذلک من حیث الجہۃ الی الحق جل جلالہ نسبۃ واحدۃ ولو کان الفضل بالمکان لکان علیہ السلام اقرب من یونس بن متی وافضل مکانا ولما نہی عن ذلک فدل علی ان الفضل بالمکانۃ لا بالمکان کذا فی السیف الصقیل ص۳۷ ۔

قولہ ثم استیقظ وہو فی المسجد الحرام ہذا آخر حدیث شریک وہو معدود فی غلطات شریک او محمول علی ان الانتقال من حال الی حال یسمی یقظۃ کما ورد فی حدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا حین ذہب صلی اللہ علیہ وسلم الی الطائف فکذبوہ قال فرجعت مہموما فلم استفق الا بقرن الثعالب ۔ کذا فی البدایۃ والنہایۃ ص۱۱۴ ج۳ لابن کثیر۔

فالمعنی انہ افاق مما خامر باطنہ من مشاہدۃ الملأ الاعلی لقولہ تعالیٰ لقد رأی من آیات ربہ الکبریٰ فلم یرجع الی حال بشریتہ الا وہو فی المسجد الحرام ۔ وقال شیخ الاسلام زکریا الانصاری ؒ۔ المعنی انہ استیقظ من نومۃ نامہا بعد الاسراء اوانہ افاق مما کان فیہ مما خامر باطنہ من مشاہدۃ الملأ الاعلی ومر الحدیث فی الصلاۃ وبدء الخلق وغیرہما) فلعلہ صلی اللہ علیہ وسلم استراح حین رجع من سیر السموات ثم استیقظ من نومۃ نامہا بعد الاسراء

واللہ

اعلم

باب كلام الرب مع اهل الجنة

اى فى بيان ما جاء فى كلام الرب سبحانه مع اهل الجنة اى بعد دخولهم الجنة۔ لما بيّن سابقا
كلام الرب تعالى مع الانبياء والملائكة بيّن فى هذا الباب كلامه مع اهل الجنة (ع) ولا يخفى ان كرامة
التكليم اجل من كرامة ادخالهم الجنة ۔

باب ذكر الله بالامر وذكر العباد بالدعاء والتضرع الخ

اى باب فى بيان ان ذكر الله تعالى لعباده يكون بالامر لهم وان ذكر العباد له تعالى يكون بالدعاء
والتضرع اليه وتبليغ رسالاته الى الخلائق المقصود به التنبيه على الفرق بين ذكر الله عبده وبين
ذكر العبد ربه فان ذكر الله هو كلامه وهو قديم وذكر العبد فعله وهو حادث قلت ولعل المقصود
به اثبات الكلام فى حق العباد فى غيابهم وكان المذكور فى التراجم السابقة الكلام مع العباد شفاها
قال البخارى فى كتاب خلق افعال العباد بيّن بهذه الآية ان ذكر العبد غير ذكر الله عبده لان ذكر
العبد الدعاء والتضرع والثناء وذكر الله الاجابة قال ابن عباس فى قوله تعالى اذكرونى اذكركم
اذا ذكر العبد وهو على طاعته ذكره برحمته واذا ذكره وهو على معصية ذكره بلعنته قال ومعنى
اذكرونى اذكركم اذكرونى بالطاعة اذكركم بالمعونة وقيل غرض البخارى بهذا الباب اثبات كونه
تعالى ذاكرا ومذكورا بالامر والدعاء والله اعلم

باب قول الله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا الاية

المقصود منه بيان ان افعال العباد سواء كانت خيرا او شرا كلها بخلق الله تعالى لا بخلق العبد
كما يقوله المعتزلة اذ لو كانت افعالهم مخلوقة لهم لكانوا اندادا وشركاء لله تعالى فاورد المصنف
الاربع آيات تتضمن الرد على من يزعم ان العبد خالق لافعاله وما ذكر فى خلق افعال العباد واكسابهم
عطف على قول الله فهو من الترجمة اعلم ان هذا اول باب عقده البخارى للرد على من لم يفرق
بين التلاوة والمتلو واتبع هذا الباب بالتراجم المتعلقة بذلك مثل لا تحرك به لسانك لتعجل به
وباب قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به وبوب فى آخر الجامع بابا مترجما ذكر قراءة الفاجر و
المنافق وان اصواتهم لا تجاوز حناجرهم فان قراءة الفاجر قائمة بالفاجر مخلوقة لله تعالى واتبعه بباب
آخر ذكر فيه حديث ابى هريرة كلمتان خفيفتان على اللسان ومراده الاستدلال ان الثقل فى الميزان
والخفة على اللسان فعل العبد وكسبه وهو صوته وتلفظه وهو حادث ولا يلزم من حدوثه حدوث
ما قام بالرب تعالى من صفاته وكلامه وحاصل غرضه ان الصفات الذاتية والفعلية كلها قديمة
غير مخلوقة واما افعال العبد فكلها حادثة مخلوقة لله عز وجل لكن العبد كاسب لها باختياره وارادته
فتضمن هذا الباب الرد على الجهمية فى قولهم لا قدرة للعبد اصلا وعلى المعتزلة حيث قالوا لا دخل
لقدرة الله تعالى فيها والمذهب الحق ان لا جبر ولا قدر بل امر بين امرين اى بخلق الله وكسب العبد

واللہ اعلم۔

مسئلة اللفظ

وهذه المسئلة هي المسئلة المشهورة بمسئلة اللفظ ويقال لاصحابها اللفظية واشتد انكار الامام احمد ومن تبعه على من قال لفظي بالقرآن مخلوق ويقال ان اول من قاله الحسين بن علي الكرابيسي احد اصحاب الامام الشافعي فلما بلغ ذلك احمد بدّعه وهجره ثم قال بذلك داؤد بن علي الاصبهاني رأس الظاهرية وهو يومئذ بنيسابور فانكر عليه اسحاق وبلغ ذلك احمد فلما قدم بغداد لم ياذن له في الدخول عليه۔ وظن البعض ان البخاري خالف احمد وليس كذلك بل من تدبر كلامه لم يجد فيه خلافا معنويا لكن العالم من شانه اذا ابتلي برد بدعة يكون اكثر كلامه في ردها دون ما يقابلها فلما ابتلي احمد بمن يقول القرآن مخلوق كان اكثر كلامه في الرد عليهم حتى بالغ فانكر على من يقول لفظي بالقرآن مخلوق فليس مراده انه سوى بين التلاوة والمتلو بل اراد حسم المادة لئلا يتذرع احد الى القول بخلق القرآن ... اما البخاري فابتلي بمن يقول اصوات العباد غير مخلوقة فكان اكثر كلامه في الرد عليهم۔ انظر ص۲۱۰ ج۱۳ من فتح الباري۔

ولكن الامام البخاري راعى ادب شيخه الامام احمد واحترز عن هذا الاطلاق (اي لفظي بالقرآن مخلوق) حذرا عن مخالفة السلف في الاطلاق۔ وقد ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت افعال العباد مخلوقة انتهى كذا في فتح الباري ص۴۱۹ ج۱۳ في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار۔

والحاصل ان اللفظ يطلق على المصدر ويطلق على الملفوظ والاول مخلوق لانه فعل العبد والثاني غير مخلوق لا شك فيه والسلف في ذلك على طريقتين فمنهم من فرق بين التلاوة والمتلو وعلى ذلك يتنزل كلام الامام البخاري ومنهم من احب ترك القول فيه وعلى ذلك يتنزل كلام الامام احمد فانه انما انكر على من قال لفظي بالقرآن مخلوق لئلا يتذرع احد بذلك الى القول بخلق القرآن مع ان الفرق بينهما اوضح لا يمكن ان يخفى على مثل الامام احمد رح۔

وبالجملة

لما فرغ المصنف رح من اثبات قدم كلام الله تعالى شرع في اثبات حدوث الامور المتعلقة بالقرآن مثل التلاوة والكتابة والترتيل والاسرار والجهر فهذه امور حادثة ترد على القرآن القديم الغير المخلوق فغرض البخاري بهذه الابواب بيان ان هذه الامور الواردة على القرآن كلها حادثة لانها افعال العبد وفعل العبد حادث واما المورد لهذه (وهو كلام الله سبحانه) فهو قديم غير مخلوق لانه قائم بذات الحق سبحانه۔ قديم بقدمه موجود بوجوده قبل ان يخلق الخلق وقبل ان يخلق الفاظهم واصواتهم فما هو صفة من صفات ذات الله تعالى وقائمة بذاته فهو قديم وما ... بالسنتنا وحفظ في صدورنا فهو مخلوق حادث فلا يخفى على عاقل ان التلاوة غير المتلو كما ان العبادة غير المعبود والتسبيح غير المسبح والذكر غير المذكور والشكر غير المشكور والدعاء غير

المدعو ولذا يجوز ان يقال لا تعجبني قرأة فلان ولا يجوز ان يقال لا يعجبني القرآن فظهر[1] افتراقهما وقد وضع الامام البخاري تراجم كثيرة لاثبات مرامه لكنها كلها بالايماءات والاشارات ولم يعقد بابا وترجمة بالصراحة على مسئلة اللفظ فلعله حياءً وادباً مع شيخه الامام احمد بن حنبل رحمه الله نقلنا عنه صراحة ان البخاري قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة. والله سبحانه وتعالى اعلم۔

فترجم البخاري باب قول الله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا - احترازا عن التصريح بالقول لفظي بالقرآن مخلوق فادى مؤداه بعبارة اخرى تادبا مع شيخه احمد بن حنبل رح۔

لفت اللحظ الى حقيقة الاختلاف في مسئلة اللفظ

قال الامام ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ۲۷۶ھ في كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة - في ص۵۸ - غرضنا من هذا الكتاب ذكر اختلاف اهل الحديث في اللفظ بالقرآن وتشاتمهم واكفار بعضهم بعضا - وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الالفة ولا مما يوجب الوحشة لانهم مجمعون على اصل واحد وهو (القرآن كلام الله غير مخلوق) في كل موضع وبكل جهة وعلى كل حال وانما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه فتعلق كل فريق منهم بشعبة منه ولم يكن معهم آلة التمييز ولا فحص النظارين ولا علم اهل اللغة فاذا فكر احدهم في القرأة وجدها قد تكون قرآنا لان السامع يسمع القرأة ويسامع القرآن وقال الله عز وجل فاستمع له وقال - حتى يسمع كلام الله - ووجد العرب تسمي القرأة قرآنا قال الشاعر في عثمان بن عفان رضي الله عنه

ضحوا باشمط عنوان السجود به ❊ يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

اي تسبيحا وقرأة وقال ابو عبيد يقال قرأت قرأة وقرآنا بمعنى واحد نجعلهما مصدرين لقرأت وقال الله تعالى وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا اي قرأة الفجر فيعتقد من هذه الجهات ان القرأة هي القرآن غير مخلوق ويفكر آخر في القرأة فيجدها عملا لان الثواب يقع على عمل لا على ان قرآنا في الارض ويجد الناس يقولون قرأت اليوم سورة كذا وكذا واقرأت في تقديره فعلت كما تقول ضربت واكلت وشربت ويجدهم يقولون قرأة فلان احسن من قرأة فلان انما يريدون اداء فلان وقرأة فلان اصوب من قرأة فلان وانما يراد في جميع هذا العمل لانه لا يكون قرآن احسن من قرآن فيعتقد من هذه الجهة ان القرأة عمل وانها غير القرآن وان من قال القرأة غير مخلوقة فقد قال ان اعمال العباد غير مخلوقة فلما وقعت هذه الحيرة ونزلت هذه البلية فزع الناس الى علمائهم وذوي رأيهم فاختلفوا عليهم فقال فريق منهم القرأة فعل محض وهي مخلوقة كسائر افعال العباد والقرآن غيرها وشبهوها والقرآن بالضرب والمضروب والاكل

[1] راجع كتاب الانصاف للامام الباقلاني من ص۸۰ الى ص۸۸ فقد استقصى الكلام على الفرق بين التلاوة والمتلو بالامزيد عليه وما اورده فهو قطرة من بحره۔

والمأكول فاتبعهم على ذلك فريق ـ (والى[1] هذا ذهب كثير من اهل النظر والحسين بن علي الكرابيسي وداؤد بن علي الاصبهاني وابو عبد الله البخاري ومسلم بن الحجاج وغيرهم ـ)
وقالت فرقة[2] هي القرآن بعينه ومن قال ان القراءة مخلوقة فقد قال بخلق القرآن واتبعهم قوم (والى هذا اجنح محمد بن يحيى بن خالد الذهلي وكثير من الحشوية) وقالت فرقة هذه بدعة لم يتكلم الناس فيها ولم يتكلفوها ولا تعاطوها (والى هذا امال جماعة من المتورعين تورعوا عن الخوض فيما لا نص فيه من الشارع) واختلف عن ابي عبد الله احمد بن محمد بن حنبل الروايات ورأينا كل فريق منهم يدعيه ويحكي عنه قولا فاذا كثر الاختلاف في شيء وقع التهاتر في الشهادات به ارجأناه مثل ان الغيناه الى آخر ما قال ثم قال لسنذكره

القول الفصل

ثم قال ابن قتيبة وعدل القول فيما اختلفوا فيه من القراءة واللفظ بالقرآن ان القراءة لفظ واحد يشتمل على معنيين احدهما عمل والآخر قرآن الا ان العمل لا يتميز من القرآن كما يتميز الاكل من المأكول فيكون المأكول الممضوغ والمبلوع ويكون الاكل المضغ والبلع والقرآن لا يقوم بنفسه وحده كما يقوم المأكول بنفسه وحده وانما يقوم بواحدة من اربع كتابة او قراءة او حفظ او استماع فهو بالعمل في الكتابة قائم والعمل خط وهو مخلوق والمكتوب قرآن وهو غير مخلوق وهو بالعمل في القراءة قائم والعمل تحريك اللسان واللهوات بالقرآن وهو مخلوق والمقروء قرآن وهو غير مخلوق وهو بحفظ القلب قائم في القلب والحفظ عمل وهو مخلوق والمحفوظ قرآن وهو غير مخلوق وهو بالاستماع قائم في السماع والاستماع عمل وهو مخلوق والمسموع قرآن غير مخلوق ومثل هذا وان كان لا مثل للقرآن الا انه تقريب منا لما ذكرناه الى فهمك مثل لون الانسان لا يقوم الا بجسمه ولا تقدر ان تفرد اللون في وهمك حتى يكون متميزا من الجسم وكذلك القدرة لا تقدر ان تفردها عن الجسم وكذلك الاستطاعة والحركة كل واحدة منهما لا تفرد وانما تقوم بالجسم والجارحة ولا تنفرد منهما كذلك القرآن يقوم بتلك الخلال الاربع التي ذكرناها ولا يستطيع احد ان يتوهمه منفردا عنها فاذا قلت قرأت او تلوت او لفظت دل قولك على فعل وقرآن كل واحد منهما قائم بالآخر غير متميز منه لان الصوت وتحريك اللسان لا يكون قراءة حتى يحمله الصوت واللسان وليس سائر الافعال والمفعولات هكذا الا ترى انك تقول شتمت وسببت وقذفت فيدل على فعل ومشتوم ومسبوب ومقذوف الا ان كل واحد قائم بنفسه متميز من الآخر فلهذا قلنا ان القراءة شيئان وكذلك التلاوة واللفظ وقلنا الشتم شيء واحد فان قال قائل ما تقول في القراءة.
(قلت) قرآن متصل بعمل فان قال امخلوق هو ام غير مخلوق قلت له سألت عن كلمة واحدة

---

[1] العبارة بين هذين القوسين وكذا في ما بعده من المحشي ليس من اصل الكتاب ـ ۱۲ـ

تحتها معنيان احدهما مخلوق وهو العمل والآخر غير مخلوق وهو القرآن فان قال فما شبه هذا قلنا رجلان نظرا الى جمرة حمراء فقال احدهما هي جسم وقال الآخر هي نار وتجادلا في ذلك وشتد الامر بينهما حتى حلف كل واحد منهما بالطلاق على ما قال ثم صارا الى الفقيه فقالا انا اختلفنا في جمرة فقال احدنا هي جسم وقال الآخر هي نار وتماريا في ذلك حتى حلف كل واحد منا بالطلاق على ما ادعى فقال الفقيه لكل واحد منهما صدقت ولكن ذكرت شيئا ذا معنيين باحد معنييه فالجمرة مثل للقراءة لانها اسم واحد يجمع معنيين الجسم والنار كما ان القراءة تجمع معنيين العمل والقرآن ولو كان احد المختلفين قال هي جسم ونار قد جمع لها الصنفين كما ان من قال القراءة عمل وقرآن قد جمع الصنفين وكذلك لو اختلف اثنان في نجم فقال احدهما هو نور وقال الآخر هو نار كانا جميعا صادقين لان النجم اسم ذو معنيين نار ونور وكذلك لو اختلف اثنان في اكل انسان فقال احدهما هو مضغ وقال الآخر هو بلع كانا جميعا صادقين لان اكل الانسان اسم ذو معنيين مضغ و بلع وكذلك لو اختلفا في القتل فقال احدهما هو جرح وقال الآخر هو موت لان القتل اسم ذو معنيين عمل وموت انتهى كلامه ص۶۳ الى ص۶۶ في كتاب الاختلاف في اللفظ۔

قال الامام البيهقي۔ القرآن الذي نتلوه كلام الله تعالى وهو متلو بالسنتنا على الحقيقة مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا مسموع باسماعنا غير حال في شئ منها اذ هو من صفات ذاته غير بائن منه وهو كما ان الباري تعالى معلوم بقلوبنا مذكور بالسنتنا مكتوب في كتبنا معبود في مساجدنا ومسموع باسماعنا غير حال في شئ منها واما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهي من اكتسابنا واكسابنا مخلوق لا شك فيه قال الله عز وجل وافعلوا الخير لعلكم تفلحون وسمى رسول الله صلى الله عليه وسلم تلاوة القرآن فعلا كما في حديث ابي هريرة لا حسد الا في اثنتين رجل آتاه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل والنهار فيقول لو اوتيت مثل ما اوتي هذا لفعلت كما يفعل الحديث ومذهب السلف والخلف من اصحاب الحديث ان القرآن كلام الله عز وجل وهو صفة من صفات ذاته ليست بائنة منه واذا كان هذا اصل مذهبهم في القرآن فكيف يتوهم عليه خلاف ما ذكرنا في تلاوتنا وكتابتنا وحفظنا الا انهم في ذلك على طريقتين منهم من فصل بين التلاوة والمتلو كما فصلنا ومنهم من احب ترك الكلام فيه مع انكار قول من زعم ان لفظي بالقرآن مخلوق ومنهم احمد بن حنبل رح فقد كان ينكر على من يقول لفظي بالقرآن مخلوق وقد روى عبد الله بن محمد بن ناجية قال سمعت عبد الله بن احمد بن حنبل يقول سمعت ابي يقول من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو كافر قال البيهقي هذا التقييد حفظه عنه ابنه عبد الله وهو قوله يريد به القرآن فقد غفل عنه غيره ممن حكى عنه في اللفظ خلاف ما حكينا حتى نسب اليه ما تبرأ منه فانما انكر قول من تذرع بهذا الى القول بخلق القرآن وكان يستحب ترك الكلام فيه لهذا المعنى والله اعلم۔

ويشهد لذلك ما روي ان ابا محمد فوران قال جاءني ابن شداد برقعة فيها مسائل وفيها ان

عله و هذه الرواية قد اوردها الامام البيهقي في كتاب الاعتقاد له ايضا راجع منه ص۳۱ ۔

لفظي بالقرآن غير مخلوق فدفعتها الى ابي بكر المروزي فقلت له اذهب بها الى ابي عبد الله (يعني به
احمد بن حنبل) واخبره ان ابن شداد لها هنا وهذه الرقعة قد جاء بها فما كرهت منها وانكرته
فاضرب عليه فجاء في بالرقعة وقد ضرب على موضع لفظي بالقرآن غير مخلوق وكتب القرآن حيث
يصرف غير مخلوق - وحكى ايضا عن ابي محمد فوران قال جاء في صالح بن احمد وابو بكر المروزي
عندي فدعاني الى ابي عبد الله (احمد بن حنبل) وقال لي انه بلغ ابي ان ابا طالب قد حكى عنه انه يقول
لفظي بالقرآن غير مخلوق فقوموا اليه فقمت واتبعني صالح وابو بكر فدار صالح من بابه فدخلنا
على ابي عبد الله ودوافانا صالح من بابه فاذا ابو عبد الله غضبان شديد الغضب يتبين الغضب
في وجهه فقال لابي بكر اذهب جئني بابي طالب فجاء ابو طالب وجعلت اسكن ابا عبد الله
قبل مجيئ ابي طالب واقول له حرمة فقعد بين يديه وهو يرعد متغير الوجه فقال له ابو
عبد الله حكيت عني اني قلت لفظي بالقرآن غير مخلوق قال انما حكيت عن نفسي فقال له لا تحك
هذا عنك ولا عني فما سمعت عالما يقول هذا وقال له ان القرآن كلام الله غير مخلوق
حيث يصرف فقلت لابي طالب وابو عبد الله يسمع ان كنت حكيت هذا لاحد فاذهب
حتى تخبره ان ابا عبد الله قد نهى عن هذا فهاتان الحكايتان تصرحان بان ابا عبد الله احمد
بن حنبل بريئ مما خالف مذهب المحققين من اصحابنا الا انه كان يستحب قلة الكلام في ذلك
وترك الخوض فيه مع انكار ما خالف مذهب الجماعة واخبرنا ابو عبد الله الحافظ قال
سمعت محمد بن يوسف المؤذن الدقاق قال سمعت ابا حامد الشرقي يقول حضرت
مجلس محمد بن يحيى يعني الذهلي فقال الامن قال لفظي بالقرآن مخلوق فلا يحضر مجلسنا
فقام مسلم بن الحجاج من المجلس - قلت - ولمحمد بن يحيى مع محمد بن اسمعيل البخاري قصة
طويلة فان البخاري كان يفرق بين التلاوة والمتلو ومحمد بن يحيى كان ينكر التفصيل ومسلم بن
الحجاج رحمه الله كان يوافق البخاري في التفصيل كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي مختصرا
وملتقطا من مواضع مختلفة في باب الفرق بين التلاوة والمتلو - من ص ٢٥٨ الى ص ٢٦٩ -

وبالجملة

الحق في تلك المسألة مع البخاري وان كان الذهلي واصحابه هجروه على ذلك واما مانقل
عن احمد بن حنبل انه سوّى بينهما فانما اراد حسم المادة لئلا يتذرع احد الى القول بخلق القرآن
كما اسند البيهقي من طريقين الى احمد انه انكر على من نقل عنه ان لفظي بالقرآن غير مخلوق وعلى

عله (خلاصة الكلام ان الامام احمد بن حنبل وغيره من اهل العلم انما كانوا يقولون القرآن كلام الله غير
مخلوق وما سواه مخلوق وكانوا يكرهون الخوض في الاشياء الغامضة ويقتصرون على ما جاء من السلف
رحمهم الله تعالى والله اعلم وهذا هو طريقة السلف الصالحين رحمة الله عليهم
اجمعين -

من قال لفظي بالقرآن مخلوق وقال القرآن كيف تصرف غير مخلوق فمن لم يفهم مراده وقع في الغلط

باب قوله تعالیٰ وما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم الخ

غرض البخاري بهذا الباب اثبات السمع لله تعالیٰ واذا ثبت انه سميع وجب كونه سامعا بسمع خلافا للمعتزلة فقد قالوا معنى كونه سامعا للمسموعات انه عالم بالمعلومات ولا سمع له ولا هو سامع حقيقة وهذا رد لظواهر الكتاب والسنة كذا في الفتح والعمدة ـ

قلت

لعل مقصود البخاري بهذه الترجمة هو آخر هذه الآية وهو قوله تعالیٰ ولكن ظننتم ان الله لا يعلم كثيرا مما تعملون اشار به الی ان اعمال العبد لا تخفى على الله عز وجل فهو يسمع سركم وجهركم فسركم وجهركم حادث ومخلوق وعلم الله تعالیٰ وسمعه وبصره قديم لانه لما بيّن في الباب السابق ان الله عز وجل خالق العباد وافعالهم واعمالهم بيّن في هذا الباب انه عالم وبصير وسميع لاعمالهم لا يخفى عليه شئ منها اذ لا يمكن ان لا يعلم الخالق مخلوقه ـ كما قال تعالیٰ الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وبعبارة اخرى المقصود ان استتاركم بالحيطان واحتجابكم بالحجب عند ارتكابكم الفواحش لا يستركم عن الله عز وجل ـ

كلمة لامام الحرمين ـ في الفرق بين القراءة والمقروء

قال امام الحرمين ـ القراءة عند اهل الحق اصوات القراء ونغماتهم وهي اكسابهم التي يؤمرون بها في حال ايجابا في بعض العبادات وندبا في كثير من الاوقات ويزجرون عنها اذا اجنبوا ويثابون عليها ويعاقبون على تركها وهذا مما اجمع عليه المسلمون ونطقت به الآثار ودل عليه المستفيض من الاخبار ولا يتعلق الثواب والعقاب الا بما هو من اكتساب العباد ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والتعنيف بصفة ازلية خارجة عن الممكنات وقبيل المقدورات ـ والقراءة هي التي تستطاب من قارئ وتستبشع من آخر وهي الملحونة والقويمة المستقيمة وتتنزه عن كل ما ذكرناه الصفة القديمة ولا يخطر لمن لازم الانصاف ان الاصوات التي يبح لها حلقه وتنتفخ على مستقر العادة اوداجه ويقع على حسب الايثار والاختيار مجهرا وتويما وجهوريا وخفيا ـ نفس كلام الله تعالیٰ فهذا القول في القراءة فاما المقرو بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم وهو الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات وليس منها شئ من المقروء لا يحل القارئ ولا يقوم به وسبيل القراءة والمقروء كسبيل الذكر والمذكور فالذكر يرجع الى اقوال الذاكرين والرب المذكور المستحق المتجلى غير الذكر والتسبيح والتمجيد والعرب وضعت انواع الدلالات على المدلولات بالعبارات فسمت الانباء عن الشعر انشادا وسمت الانباء عن الغائبات التي ليست من قبيل الكلام ذكرا وسمت الدلالة على كلام الله تعالیٰ بالاصوات قراءة كذا في الارشاد ص ١٣٠ ـ

وقال الاستاذ عبد القاهر البغدادي القراءة غير المقروء لان المقروء كلام الله وليست القراءة كلامه ولان القراءات سبع والمقروء واحد الخ كذا في كتابه اصول الدين صـ١٠٨
وقال الامام ابو بكر الباقلاني القراءات مختلفة ومتنوعة فان كل قراءة منسوبة الى قارئها فيقال هذه قراءة ابي وهذه قراءة ابن مسعود ولا يجوز ان يقال هذا قرآن ابي وهذا قرآن ابن مسعود فصح ان القراءة فعل القاري فصح ان تنسب قراءة كل واحد اليه والمقروء بجميع القراءات كلام الله الذي ليس بفعل لاحد - وايضا فما الذي يحيي القلوب ويهديها كلام الله القديم الازلي يدل عليه قوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا فالهادي الشافي المقروء لا القراءة والمفهوم من الصوت لا الصوت وفي الدعاء المأثور اللهم اني اسألك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور بصري وجلاء حزني وذهاب همي وهذا يدل على ان كلام الله الذي هو القرآن هو الذي يهدي ويشفي لا قراءة القاري والحاصل ان القراءة صفة القاري والمقروء كلام الله الباري وكذا الحفظ صفة الحافظ والمحفوظ كلام الله تعالى وكذلك الكتابة صفة الكاتب وصنعته والمكتوب كلام الله كما ان الذكر صفة الذاكر والمذكور هو الله تعالى وكذلك العبادة من الصلاة والصوم والحج صفة للعابد وهي في انفسها مختلفة الصفات متغايرة والمعبود بها واحد احد ليس بمختلف ولا متغاير وهو الله تعالى وفي ذلك كفاية لمن له فهم والدليل عليه من جهة العقل ان القراءة تارة تكون طيبة مستلذة وتارة فجة تنفر منها الطباع وتارة رفيعة عالية وتارة منخفضة خفية وهذا كله صفة الخلق لا صفة الحق وكذلك ايضا الكتابة تارة تكون جيدة يمدح كاتبها وتارة وحشية يذم بها كاتبها ويمدح الانسان ويذم على فعله وايضا ان الكتابة يلحقها المحو ويتصور عليها الحرق وكلام الله القديم لا يتصور عليه شئ من ذلك وكذالك الحفظ والسمع تارة يوجد وتارة يعدم ولكن المسموع من القرآن والمحفوظ منه والمقروء منه والمكتوب منه كلام الله القديم لا يجري عليه شئ من ذلك والله اعلم كذا في الانصاف صـ٩١ وصـ٩٢ -

باب قول الله تعالى كل يوم هو في شان وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الخ

اى كل وقت هو في شان يغفر ذنبا ويكشف كربا ويرفع قوما ويضع آخرين يعني ان القرآن يجوز ان يوصف بالمحدثية اى بانه محدث لقرب عهد نزوله بالله تعالى كما وصف الله تعالى بانه كل يوم في شان ولا يجوز وصفه بانه مخلوق قال المهلب غرض البخاري من هذا الباب الفرق بين وصف كلامه بانه مخلوق ووصفه بانه محدث يعني انه يجوز اطلاق المحدث عليه ولا يجوز اطلاق المخلوق عليه فاحال وصف القرآن بالخلق واجاز وصفه بالحدث اعتمادا على الآية - وهذا قول الكرامية ان القرآن محدث لا مخلوق ووافقهم اهل الظاهر وهؤلاء فرقوا بين المحدث والمخلوق فقالوا المحدث اعم من المخلوق ولذا قيل غرض البخاري بهذا الباب اثبات جواز قيام الحوادث بذاته تعالى راجع فتح الباري صـ٤١٢ ج١٣ -

واعترض عليه بانه لا فرق بينهما عقلا ولا نقلا فان المحدث والمخلوق والمنشأ والمخترع
الفاظ مترادفة ولا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يجوز ان يكون الحق سبحانه
محلا للحوادث فقد اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية وصنوف المجسمة على ان الله سبحانه منزه
من ان تقوم به الحوادث وان تحل به الحوادث وان يحل في شيء من الحوادث بل علم ذلك من
الدين بالضرورة وهي حجة سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام كما قال تعالى وتلك حجتنا آتيناها
ابراهيم. وبذلك حاج ابراهيم قومه بما على حدوث الكواكب والشمس والقمر۔

وقيل ان المقصود للبخاري بهذه الترجمة بيان ان القرآن قديم ولكن انزاله الى المكلفين محدث
مراد البخاري ههنا بالحدث بالنسبة الى الانزال لا بالنسبة الى المنزل وبه جزم ابن المنير فاطلق
الحدث عليه بالنسبة الى انزاله الى المكلفين لا بالنسبة الى المنزل وهذا هو مراد البخاري وقد نقل
الهروي بسنده الى حرب الكرماني سألت اسحق بن ابراهيم الحنظلي يعني ابن راهويه عن قوله تعالى ما يأتيهم
من ذكر من ربهم محدث قال قديم من رب العزة محدث الى الارض فهذا هو سلف البخاري في ذلك
وقال الامام البيهقي الاحداث المذكور في قوله عز وجل وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث انما هو في
اعلامهم اياه بانزال الملك المؤدي له على الرسول صلى الله عليه وسلم ليقرأه عليه ويحتمل ان يكون
تنزيله الينا هو المحدث لا الذكر نفسه كذا في كتاب الاسماء والصفات ص ٢٢٣ ۔

وقال في كتاب الاعتقاد انما اراد ذكر القرآن لهم وتلاوته عليهم وعلمهم به محدث والمذكور المتلو
المعلوم غير محدث كما ان ذكر العبد لله وعلمه به وعبادته له محدث والمذكور المعلوم المعبود
غير محدث وحين احتج به على احمد بن حنبل قال احمد بن حنبل رضي الله عنه قد يحتمل ان يكون تنزيله
الينا هو المحدث لا الذكر نفسه محدث كذا في كتاب الاعتقاد للبيهقي ص ٣٤ ۔

ويحتمل ان يكون المراد بالذكر هنا وعظ الرسول صلى الله عليه وسلم وتذكيره وتحذيره من المعاصي
ولا شك انه حادث وانما اضافه الله تعالى لانه بامره وحاصله ان المراد بالاحداث التجديد لا الخلق
والمراد بالذكر هنا وعظ الرسول صلى الله عليه وسلم وتذكيره لان وعظ الرسول يسمى ذكرا كما قال
تعالى فذكر انما انت مذكر۔ وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك الاولى في ذلك ان يقال ان كلام الله لم
يزل ولا يزال موجودا فانه يفهم خلقه معاني كلامه اولا فاولا وشيئا فشيئا وان الذي يتجدد والاسماع
والافهام دون المسموع والمفهوم۔ كذا في مشكل الحديث ص ١٧٠ وهكذا في ص ١٧٢

وقال شيخنا السيد الانور قدس الله سره لعل مقصود المؤلف بهذه الترجمة الاشارة الى اثبات
افعال جزئية كالنزول والضحك وكشف ساق والاتيان في المحشر وغيرها وبيان انها شؤون الوهية
حادثة صادرة من الله تعالى في اوقات مخصوصة باختياره وارادته فان الصفات وان كانت قديمة لكن
تعلقاتها بالممكنات حادثة متعددة فاذا تقرر ذلك فالانزال حادث والمنزل قديم والمذكور (وهو القرآن)
قديم والذكر حادث فتحصل من مذهب المصنف الامام ان ذات الحق سبحانه وتعالى وصفاته السبع
وصفة التكوين كلها قديم عنده واما الافعال الجزئية فهي حادثة والله سبحانه وتعالى اعلم۔

ولا يبعد ان يقال ان مراد الامام الهمام بهذه الترجمة بيان ان الله تعالى هو المحدث للكائنات

لا غيره لانه يحدث ما يشاء وان احداثه تابع لارادته ومشيئته فيكون هذا الباب تأكيدا للباب المتقدم وهو باب قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا۔

قوله وان حدثه اى ان احداثه تعالى لا يشبه حدث المخلوقين اى احداثهم فان الله يحدث ما يشاء من الكائنات ولكن لا يلزم من حدوثها تغير فى ذات الله تعالى وصفاته القائمة بذاته وانما تتغير وتتبدل تعلقاتها بالممكنات فصفة العلم والقدرة قديمة ولكن تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور حادث۔

الجواب عن تمسك المعتزلة بلفظة الجعل

ومما يقرب من لفظة الاحداث لفظة الجعل فقد احتجت المعتزلة بلفظة الجعل حيث قالوا ان القرآن مجعول بدليل قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا۔ والمجعول مخلوق فهذا حجتهم فى ان القرآن مخلوق لانه مجعول۔

والجواب عنه

ان الامام احمد ناقضهم بقوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وايضا رد عليهم بقوله تعالى فجعلهم كعصف مأكول وليس المعنى فخلقهم ومثله احتجاج محمد بن اسلم الطوسى بقوله تعالى وقوم نوح لما كذبوا الرسل اغرقناهم وجعلناهم للناس آية قال افخلقهم بعد ان اغرقهم۔ وعن اسحاق بن راهويه انه احتج عليهم بقوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وعن نعيم بن حماد انه احتج عليهم بقوله تعالى وجعلوا القرآن عضين وعن عبد العزيز بن يحيى المكى فى مناظرته بشر المريسى حين قال له ان قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا نص فى انه مخلوق فناقضه بقوله تعالى وقد جعلتم الله عليكم كفيلا۔ وقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا۔ وحاصل ذلك ان الجعل جاء فى القرآن وفى لغة العرب لمعان متعددة قال الراغب جعل لفظ عام فى الافعال كلها ويتصرف على خمسة اوجه (الاول) صار نحو جعل زيد يقول۔ (الثانى) اوجد نحو قوله تعالى وجعل الظلمات والنور (الثالث) اخراج شئ من شئ كقوله تعالى وجعل لكم من ازواجكم بنين (الرابع) تصيير شئ على حالة مخصوصة كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا (الخامس) الحكم بالشئ على الشئ فمثال ما كان منه حقا قوله تعالى انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين ومثال ما كان منه باطلا قوله تعالى وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا۔ واثبت بعضهم (سادسا) وهو الوصف مثل قوله تعالى وقد جعلتم الله عليكم كفيلا۔

ويأتى للدعاء والندا والاعتقاد

ومثال الثلاثة قوله تعالى

ولا تجعلوا لله

اندادا

كيف كان بدء فتنة القول بخلق القرآن ومحنة علماء الزمان وقيام الامام احمد بن حنبل فى ذلك مقام الصديقين

ملخص الفتنة والقصة فى ذلك ان اول ظهور القول بخلق القرآن كان فى ايام الرشيد ١٧٠ ان الرشيد لم يقل بذلك وكان الناس بين اخذ وترك فلما ولى المامون حمل الناس على ذلك وكان المامون عالما بالكتاب والسنة مع نباهة وذكاء مع ان المامون من طالعات واطلع على كثير من اقوال حكماء الفرس وفلاسفة اليونان مما عنى بترجمة المنصور والرشيد فلما تولى الخلافة امر بترجمة كثير من كتب الروم وبذل فى ذلك الاموال الطائلة حتى اصبح عصره ازهى عصور العلم فى خلافة بنى العباس اذا قبلت الامة على العلم ورفع الخليفة من شان العلم والعلماء۔

وكان المامون قد استحوذ عليه جماعة من المعتزلة فازاغوه عن طريق الحق الى الباطل وزينوا له القول بخلق القرآن ونفى الصفات عن الله عز وجل۔ وان القاضى احمد بن ابى داؤد وكان ممن نشاء فى العلم وتضلع بعلم الكلام وصحب فيه هياج بن العلاء السلمى صاحب واصل بن عطاء احد رؤس المعتزلة وكان ابن ابى داؤد رجلا فصيحا وكان معظما عند المامون امير المؤمنين يقبل شفاعاته ويصغى الى كلامه فدس ابن ابى داؤد له القول بخلق القرآن وحسنه عنده وصيره يعتقده حقا مبينا الى ان اجمع رأيه فى سنة ثمان وعشرين على الدعاء اليه۔

قال الامام البيهقى رح لم يكن فى الخلفاء قبل المامون من بنى امية وبنى العباس خليفة الا على مذهب السلف ومنهاجهم فلما ولى هو الخلافة اجتمع به هؤلاء فحملوه على ذلك وزينوا له واتفق خروجه الى طرسوس لغزو الروم فكتب الى نائبه ببغداد اسحق بن ابراهيم بن مصعب يامره ان يدعو الناس الى القول بخلق القرآن واتفق له ذلك آخر عمره قبل موته بشهور من سنة ثمانى عشرة ومائتين فلما وصل الكتاب كما ذكرنا استدعى جماعة من ائمة الحديث فدعاهم الى ذلك فامتنعوا فتهددهم بالضرب وقطع الارزاق فاجاب اكثرهم مكرهين واستمر على الامتناع من ذلك الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح الجند يسابورى فحملا على بعير وسيرا الى الخليفة عن امره بذلك وهما مقيدان متعادلان فى محمل على بعير واحد فلما كان ببلاد الرحبة جاءهما رجل من الاعراب من عبادهم يقال له جابر بن عامر فسلم على الامام احمد وقال له يا هذا انك وافد الناس فلا تكن شؤما عليهم وانك راس الناس اليوم فاياك ان تجيبهم الى ما يدعونك اليه فيجيبوا فتحمل اوزارهم يوم القيمة وان كنت تحب الله فاصبر على ما انت فيه فانه ما بينك وبين الجنة الا ان تقتل وانك ان لم تقتل تمت وان عشت عشت حميدا قال احمد فكان كلامه مما قوى عزمى على ما انا فيه من الامتناع من ذلك الذى يدعوننى اليه فلما اقتربا من جيش الخليفة ونزلوا دونه بمرحلة جاء خادم وهو يمسح دموعه بطرف ثوبه

قال احمد يبكى ويقول ماشاء الله ماشاء الله ثم قال لى يا ابا جعفر اعد على ما قلت فاعدت عليه وهو يقول ماشاء الله ماشاء الله۔ هكذا فى تاريخ ابن عساكر صـ٣١ ج ٢)

ويقول يعز علي يا ابا عبد الله ان المامون قد سل سيفا لم يسله قبل ذلك وانه يقسم بقرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان لم تجبه الى القول بخلق القرآن ليقتلنك بذلك السيف قال فجثى الامام احمد على ركبتيه ورمق بطرفه الى السماء وقال سيدي غر حلمك هذا الفاجر حتى تجرأ على اوليائك بالضرب والقتل اللهم فان يكن القرآن كلامك غير مخلوق فاكفنا مؤنته قال فجاءهم الصريخ بموت المامون في الثلث الاخير من الليل قال احمد ففرحنا ثم جاء الخبر بان المعتصم قد ولي الخلافة وقد انضم اليه احمد بن ابي دؤاد وان الامر شديد فردونا الى بغداد في سفينة مع بعض الاسارى ونالني منهم اذى كثير وكان في رجليه القيود ومات صاحبه محمد بن نوح في الطريق وصلى عليه احمد فلما رجع احمد الى بغداد دخلها في رمضان فاودع في السجن نحوا من ثمانية وعشرين شهرا وقيل نيفا وثلاثين شهرا ثم اخرج الى الضرب بين يدي المعتصم وقد كان احمد وهو في السجن هو الذي يصلي بهم في السجن والقيود في رجليه وكان المامون لما مرض عهد الى اخيه المعتصم واوصاه ان يحمل الناس على ذلك فلما مات المامون وتولى الخلافة بعده اخوه المعتصم سار على طريقة اخيه وفعل ما اوصاه وضرب الامام احمد على القول به وسجنه ثمانية وعشرين شهرا.

وكان الامام احمد بن حنبل منتبها بما اصابه من البلاء والابتلاء من قبل فقد روى البيهقي عن الربيع قال بعثني الشافعي بكتاب من مصر الى احمد بن حنبل فاتيته وقد انفتل من صلاة الفجر فدفعت اليه الكتاب فقال اقرأته فقلت لا فاخذه فقرأه فدمعت عيناه فقلت يا ابا عبد الله ما فيه فقال يذكر انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقال اكتب الى ابي عبد الله احمد بن حنبل اقرأ عليه مني السلام وقل له انك ستمتحن وتدعى الى القول بخلق القرآن فلا تجبهم يرفع الله لك علما الى يوم القيامة قال ربيع فقلت حلاوة البشارة فخلع قميصه الذي يلي جلده فاعطانيه فلما رجعت الى الشافعي اخبرته فقال اني لست افجعك فيه ولكن بله بالماء واعطنيه حتى اتبرك به.

فكان احمد عالما بما ورد بمثل حاله من الآيات المتلوة والاخبار المأثورة وبلغه ما وصى به في المنام واليقظة فرضي وسلم ايمانا واحتسابا وفاز بخير الدنيا ونعيم الآخرة.

ذكر المحنة في ايام المعتصم

لما مات المامون تولى بعده الخلافة اخوه المعتصم فسار على طريقته ووصيته في مسئلة خلق القرآن فكتب الى البلاد بامتحان الناس في مسئلة القرآن وامر المعلمين ان يعلموا الصبيان ان القرآن مخلوق وقتل في ذلك جماعة من العلماء واهان كثيرا من اهل العلم وشدد على الامام احمد بن حنبل الذي اصر على امتناعه من القول بخلق القرآن وضربه ضربا مبرحا

ذكر المحنة في ايام الواثق

ثم لما توفي المعتصم   تولى ابنه الواثق الخلافة

فاحيى الفتنة واقام سوق المحنة وفي سنة ۲۳۱ھ اصدر امره الى امير البصرة بامتحان

الائمة و المؤذنين بخلق القرآن و اظهر الغلظة لمن يقول بخلاف رأيه وبالغ فى المحنة باشارة القاضى احمد بن دُؤادٍ بل قتل فى ذلك بعض ائمة الحديث فقتل عليه احمد بن نصر الخزاعى ونصب رأسه الى المشرق فدار الى القبلة فاجلس رجلا معه رمح فكان كلما دار الرأس الى القبلة اداره الى المشرق ورؤى احمد بن نصر المذكور فى النوم فقيل له ما فعل الله بك قال غفر لى و رحمنى الا انى كنت مهموما منذ مررت بى برسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين فاعرض عنى بوجهه الكريم فغمنى ذلك فلما مر الثالثة قلت يارسول الله لم تعرض عنى أَسُنّتُ على الحق وهم على الباطل قال حياء منك اذ قتلك رجل من اهل بيتى ۔

رجوع الواثق عن المحنة

يقال ان الواثق تاب فى آخر عمره عن ذلك قال الحافظ الذهبى رح ۔ فى دول الاسلام صفحہ ۱۰۹ ج ۱ ۔
قيل ان الواثق ترك المحنة بخلق القرآن لما احضر واليه رجلا مقيدا فقال اخبرونى عن هذا الرأى الذى دعوتم الامة اليه اعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يدع الناس اليه ام هو الشئ ما علمه فقال احمد بن ابى دؤاد بل علمه قال كيف وسعه صلى الله عليه وسلم ان ترك الناس ولم يدعهم اليه وانتم لا يسعكم قال فبهتوا فاستضحك الواثق وقام قابضا على فمه ودخل بيتا وتمدد وهو يقول وسع نبى الله ان يسكت ولا يسعنا فامر بخلاص الشيخ وان يعطى ثلاث مائة دينار وان يرد الى بلده وهذا الذى قاله هذا الشيخ لنى امر صحيح وبحث لازم للمعتزلة ۔ اھ
وفى تاريخ الخلفاء ان الشيخ المذكور هو ابوعبد الرحمن عبد الله بن محمد الاذرمى شيخ ابى داؤد والنسائى ۔ وتفصيل هذه القصة فى كتاب الاعتصام للامام الشاطبى ففيه اقدم على الواثق شيخ من اهل الفقه والحديث مقيدا طوالا حسن الشيبة فسلم غير هائب ودعا واوجز قال الراوى فرأيت الحياء منه فى حمابق عينى واثق والرحمة منه عليه فقال يا شيخ اجب ابا عبد الله احمد بن ابى دؤاد فاقبل الشيخ على احمد فقال يا احمد الى مام دعوت الناس فقال احمد الى القول بخلق القرآن فقال له الشيخ مقالتك هذه التى دعوت الناس اليها من القول بخلق القرآن أ داخلة فى الدين فلا يكون الدين تاما الا بالقول بها قال نعم قال الشيخ فرسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الناس اليها ام تركهم قال لا قال له يعلمها ام لم يعلمها قال علمها قال فلم دعوت الى مالم يدعهم رسول الله تعالى عليه وسلم اليه وتركهم منه فامسك فقال الشيخ يا امير المؤمنين هذه واحدة ثم قال له اخبرنى يا احمد قال الله تعالى فى كتابه العزيز اليوم اكملت لكم دينكم الآية فقلت انت الدين لا يكون كاملا الا بمقالتك بخلق القرآن فالله عز وجل صدق فى تمامه وكماله ام انت فى نقصانك فامسك فقال الشيخ يا امير المؤمنين وهذه ثانية ۔ ثم قال بعد ساعة اخبرنى يا احمد قال الله عز وجل يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته فمقالتك هذه التى دعوت الناس اليها فما بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الامة ام لا فامسك فقال الشيخ يا امير المؤمنين وهذه ثالثة ثم قال بعد ساعة اخبرنى يا احمد لما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالتك التى دعوت الناس

اليهما تسع له أن امسك عنهم امرلا قال احمد بل اتسع له ذالك فقال الشيخ وكذلك لابي بكر وعمر وعثمان وعلى رحمة الله عليهم قال نعم فصرف وجهه الى الواثق وقال له يا امير المؤمنين اذا لم يتسع لنا ما اتسع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولاصحابه فلا وسع الله علينا فقال الواثق نعم لا وسع الله علينا اذا لم يتسع لنا ما اتسع لرسوله صلى الله عليه وسلم ولاصحابه فلا وسع الله علينا ثم قال الواثق اقطعوا قيوده فلما فكت جاذب عليها فقال الواثق دعوه ثم قال يا شيخ لم جاذبت عليها قال لاني عقدت في نيتي ان اجاذب عليها فاذا اخذتها اوصيت ان تجعل بين يدي وكفني ثم اقول يارب سل عبدك لم قيدني وارتاع بي اهلي فبكى الواثق والشيخ وكل من حضر ثم قال له يا شيخ اجعلني في حل فقال يا امير المؤمنين ما خرجت من منزلي حتى جعلتك في حل اعظاما لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولقرابتك منه فتهلل وجه الواثق وسر ثم قال اللهم عندي آنس بك فقال له مكاني في ذلك الثغر انفع وانا شيخ كبير ولي حاجة قال ما بدا لك قال يا ذن يا امير المؤمنين في رجوعي الى الموضع الذي اخرجني منه هذا الظالم يعني ابن ابي داؤد قال قد أذنت لك وامر له بجائزة فلم يقبلها فرجعت من ذلك الوقت عن تلك المقالة واحسب ان الواثق رجع عنها ايضا - اه - ثم قال فتأملوا هذه الحكاية ففيها عبرة لاولى الالباب وانظروا كيف يأخذ الخصوم في احتجاجهم لخصومهم بالرد عليهم بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم اه راجع كتاب منتهى الخارف الجاني ص٣٦ - وبالجملة ان الواثق لم يمتحن احدا بعد هذه القصة وسخط على ابن ابي داؤد من يومئذ ومل الواثق بنفسه المحنة وسئمها نفسه حتى رجع عنها في آخر عمره -

ارتفاع المحنة في ايام المتوكل على الله

لما مات الواثق - وولى المتوكل على الله بن المعتصم الخلافة بعد اخيه الواثق بعهد منه سنة ٢٣٢ اثنين وثلاثين ومائتين اظهر ميلا عظيما الى السنة ورفع المحنة بخلق القرآن وكتب بذلك الى الآفاق واظهر السنة وامر بنشر الآثار النبوية واعز اهل السنة فخمدت المعتزلة وكانوا قبل في نماء وقوة - وامر باحضار الامام احمد فاكرمه واعطاه فلم يقبلها وتوفر دعاء الخلق للمتوكل وبالغوا في الثناء عليه وتعظيمه حتى قيل الخلفاء ثلاثة ابوبكر الصديق في قتل اهل الردة وعمر بن عبد العزيز في رد المظالم والمتوكل في احياء السنة واماتة التجهم -

باب قول الله تعالى لا تحرك به لسانك

غرض البخاري بهذا الباب ان القرآن قديم ولكن قراءة الانسان له وتحريك شفتيه له على لسانه - حادث يؤجر عليه لان القراءة فعل العبد القاري اي حركة لسانه وهو حادث والعبد يؤجر على عمله بخلاف المقروءفانه كلام الله القديم كما ان ذكر الله حادث لانه فعل العبد والمذكور (وهو الله تعالى) قديم - والى ذلك اشار البخاري بالتراجم التي بعد هذا - ومقصود البخاري بهذا الباب وبالابواب الآتية الفرق بين الوارد والمورود بان الوارد مخلوق والمورود قديم فالقرآن مورود - وحركة اللسان وارد عليه وهو فعل العبد حادث فالذي هو من الله

هو قديم وما هو من العبد فهو حادث فالقرآن قديم غير مخلوق ولفظ العبد مخلوق وحادث لانه فعل العبد وتحريك اللسان بالقرآن والاستماع والانصات له عمل العبد تعلق بالقرآن فعمل العبد حادث والقرآن المقرو قديم قال الامام البيهقي قال الله تعالى لا تحرك به لسانك فالقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة محفوظ في صدورنا في الحقيقة متلو بالسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وقال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ. وقال تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم فالقرآن في اللوح المحفوظ وهو في صدور الذين اوتوا العلم وهو متلو بالالسنة والله سبحانه وتعالى اعلم كذا في كتاب الاعتقاد ص٢٠ .

قوله انا مع عبدي اي باللطف والعناية كما سبق تفصيله لا بالذات كما زعمه زاعمون. قوله قال آ آ ثلاث مرات المقصود منه ان التمديد فعل العبد وهو حادث وانما يجري هذا التمديد في القراءة لا في المقروء

باب قول الله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به

المقصود به بيان ان القراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب فالقرآن المقرو قديم غير مخلوق وتلاوات الخلق وقراءاتهم تتصف بالسر والجهر فهي حادثة ومخلوقة لان اصوات الخلق وقراءاتهم ونغماتهم مختلفة متغيرة لا بد ان تكون حادثة وكان محمد بن يحيى الذهلي انكر على البخاري فيما قال لفظي بالقرآن مخلوق حيث قال من قال ان القرآن مخلوق فقد كفر ومن قال لفظي بالقرآن مخلوق فقد ابتدع وروي ان البخاري سئل عن ذلك فقال اعمال العباد كلها مخلوقة وكان لا يزيد على ذلك وقد ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة والحاصل ان البخاري كان يقول بحدوث اللفظ واحمد والذهلي كانا يتحاشيان من يقول ذلك والحق في تلك المسئلة مع البخاري وان كان الذهلي واصحابه هجروه قال القسطلاني انما قصد البخاري (بهذا الباب) الاشارة الى النكتة التي كانت سبب محنته بمسئلة اللفظ فاشار بالترجمة الى ان تلاوات الخلق تتصف بالسر والجهر ويستلزم ان تكون مخلوقة وانما سمي تغنيا وهذا هو الحق اعتقادا لا اطلاقا حذرا من الايهام وفرارا من الابتداع لمخالفة السلف في الاطلاق وقد ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة (قس)

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به الخ

غرضه بهذه الترجمة ان القرآن قديم وقيام العبد بالقرآن وتلاوته آناء الليل والنهار فعله وهو مخلوق وحادث لانه فعل المخلوق واختلاف الالسنة شامل لاجناس النطق فتدخل فيه

* القراءة.

باب قول الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك

مقصوده بهذا الباب ان القرآن المنزل كلامه تعالى وهو قديم وتبليغه الى الامة فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حادث ومخلوق وروى عن الحسن البصرى انه قال لو كان ما يقول الجعد حقا لبلغه النبى صلى الله عليه وسلم

باب قول الله تعالى قل فأتوا بالتوراة فاتلوها

غرضه من هذه الترجمة ان التلاوة فعل العبد وهو حادث مخلوق لكن المتلو قديم غير مخلوق وقوله ثم اوتيتم القرآن فعملتم به فكلام الله معمول به متلو وهو قديم وعمل العبد به حادث مخلوق وقد فسرت التلاوة بالعمل ايضا فحدوثه ظاهر۔

باب وسمى النبى صلى الله عليه وسلم الصلاة عملا

هذا الباب مجرد عن الترجمة لانه كالفصل لما قبله والمقصود منه ان الصلاة فعل العبد وهو حادث والقرآن الذى يقرأ فيها قديم غير مخلوق

باب قول الله تعالى ان الانسان خلق هلوعا الاية

غرضه من هذا الباب اثبات ان الانسان باخلاقه التى خلق عليها من الهلع والمنع والاعطاء والصبر على الشدة حادث مخلوق لله تعالى فاخلاق الانسان ايضا مخلوقة مثل افعاله فان الافعال والاعمال انما تنشأ من الاخلاق وما ينشأ عن المخلوق اولى بان يكون مخلوقا فالانسان وهلعه وجزعه ومنعه واعطاءه وصبره واحتسابه كله مخلوق لله عز وجل فثبت ان العبد وافعاله مخلوقة لله عز وجل

باب ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وروايته عن ربه

اى هذا باب فى بيان ذكر النبى صلى الله عليه وسلم ربه تعالى وفى بيان روايته عن الله عز وجل بلا واسطة جبرئيل ولعل المقصود ان كلام الله مروى ومذكور بلسان النبى صلى الله عليه وسلم فالمروى والمذكور قديم والذكر والرواية حادث ومخلوق۔

ولا يبعد ان يكون مراد البخارى ان رواية النبى صلى الله عليه وسلم عن الله سبحانه فى الوعد والوعيد والترغيب والترهيب بلا واسطة جبرئيل سوى ما فى الكتاب العزيز هو حديث قدسى وهو مخلوق حادث ليس مثل القرآن۔ القديم الغير المخلوق۔

حديث القرب

قوله اذا تقرب العبد الى شبرا تقربت اليه ذراعا واذا تقرب الى ذراعا تقربت منه باعا واذا اتانى

يمشي اتيته هرولة الحديث مشتمل على ذكر الذراع والباع والمشي والهرولة وحملها على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتداني الاجسام وذلك في حقه تعالى محال فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته. والمعنى ان العبد اذا طلب القربة من الله تعالى بمقدار قليلا فالله يقرب من عبده بلطفه ورحمته قدرا ازيد منه قال الكرماني لما قامت براهين على استحالة هذه الاشياء في حق الله تعالى وجب ان يكون المعنى من تقرب الي بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير وكلما زاد في الطاعة ازيد في الثواب ان كانت كيفية اتيانه بالطاعة بطريق التأني تكون كيفية اتياني بالثواب بطريق الاسراع والحاصل ان الثواب راجح على العمل بطريق الكيف والكم ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة او الاستعارة او ارادة لوازمها اهـ - قال الحافظ العسقلاني ونقل عن الطبري انه انما مثل القليل من الطاعة بالشبر منه والضعف من الكرامة والثواب بالذراع فجعل ذلك دليلا على مبلغ كرامته لمن ادمن على طاعته ان ثواب عمله له على عمله الضعف وان الكرامة مجاوزة حده الى ما يثيبه الله تعالى كذا في الفتح ج۱۳ ص۴۲۷

وقال النووي معناه من تقرب الي بطاعتي تقربت اليه برحمتي وان زاد زدت فان اتاني يمشي واسرع في طاعتي اتيته هرولة اي صببت عليه الرحمة وسبقته بها ولم احوجه الى المشي الكثير في الوصول الى المقصود وقال في المطامح الذراع والباع والشبر والهرولة ونحوها مقامات واحوال مختلفة في الاجابة بحسب اختلاف درجات الخلق عند الحق سبحانه كذا في فيض القدير للشيخ المناوي ص۲۸۲ ج۴ وقال بعض العارفين هذا واشباهه ان خطر ببالك او تصور في خيالك ان ذلك قرب مسافة او مشي جارحة فانت هالك فانه سبحانه بخلاف ذلك وانما معناه اذا تقربت اليه بالخدمة تقرب منك بالرحمة انت تتقرب منه بالسجود وهو يتقرب منك بالجود كذا في فيض القدير ص۴۹۱ ج۴ -

والحاصل ان الهرولة كناية عن سرعة الرحمة ورضى الله عن العبد وتضعيف الاجر اكثر مما يستحقه بعمله وسعيه -

قوله فرجع فيها فالترجيع والمد واللين كله يدخل في القراءة التي هي فعل العبد وصفة القارئ ولا يدخل في المقرو الذي هو كلام الله القديم الازلي قال الامام البيهقي رح الجهمية واصناف القدرية واخياف المعتزلة المجترئة على رد اخبار الرسول بالمزيف من المعقول لما ردوا الى حولهم واحاط بهم الخذلان واستولى عليهم بجنده الشيطان ولم يعصمهم التوفيق ولا استنقذهم التحقيق قالوا الهرولة لا تكون الا من الجسم المنتقل والحيوان المهرول وهو ضرب من ضروب حركات الانسان كالهرولة المعروفة في الحج وهكذا قالوا في قوله - تقربت منه ذراعا تشبيه اذ يقال ذلك في الاشخاص المتقاربة والاجسام المتدانية الحاملة للاعراض ذوات الانبساط والانقباض فاما القديم المتعالي عن صفة المخلوقين وعن نعوت المخترعين فلا يقال عليه ما ينثلم به التوحيد اذ هو سبيل الموحدين من الاولين والآخرين ولكن من نبذ الدين وراءه وحكم هواه وآراءه ضل عن سبيل المؤمنين وباء بسخط رب العالمين تقرب العبد من مولاه بطاعاته وارادته وحركاته وسكناته سرا وعلنا كالذي روي عن النبي صلى الله

عليه وسلم ما تقرب العبد منى بمثل ما تقرب من اداء ما افترضته عليه فلا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى اكون له سمعا وبصرا۔ وهذا القول من الرسول صلى الله عليه وسلم من لطيف التمثيل عند ذوى التحصيل البعيد من التشبيه المكين من التوحيد ولهوان يستولى الحق على المتقرب اليه بالنوافل حتى لا يسمع شيئا الا به ولا ينطق الا عنه نشراً لآلائه وذكرا لنعمائه واخبارا عن منته المستغرقة للخلق فهذا معنى قوله يسمع به وينطق ولا يقع نظره على منظور اليه الا رآه بقلبه موحدا وبلطائف آثار حكمته ومواقع قدرته من ذلك المرئى المشاهد۔ يشهده بعين التدبير وتحقيق التقدير وتصديق التصوير

وفى كل شئ له شاهد ❊ يدل على انه واحد

تقرب العبد بالاحسان وتقرب الحق بالامتنان يريد انه الذى ادناه وتقرب العبد اليه بالتوبة والانابة وتقرب البارى اليه بالرحمة والمغفرة وتقرب العبد اليه بالسؤال وتقربه اليه بالنوال وتقرب العبد اليه بالسر وتقربه اليه بالبشر لا من حيث توهمته الفرقة المضلة الاعمال والمتغابية بالاغترار وقد قيل فى معناه انما هو كلام خرج على طريق القرب من القلوب دون الحواس مع السلامة من العيوب على حسب ما يعرفه المشاهدون ويجده العابدون من اخبار دنو من يدنو منه وقرب من يقرب اليه فقال على هذه السبيل وعلى مذهب التمثيل ولسان التعليم بما يقرب من التفهيم۔ ان قرب البارى من خلقه بقربهم اليه بالخروج فيما اوجبه عليهم وهكذا القول فى الهرولة۔ انما يخبر عن سرعة القبول وحقيقة الاقبال ودرجة الوصول والوصف الذى يرجع الى المخلوق مصروف على ما هو به لائق وبكونه متحقق والوصف الذى يرجع الى الله سبحانه وتعالى يصرفه لسان التوحيد وبيان التجريد الى نعوته المتعالية واسماءه الحسنى۔ ولولا الاملال احذره واخشاه لنقلت فى هذا ما يطول دركه ويصعب ملكه والذى اقوله فى هذا الخبر واشباهه من اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم المنقولة على الصحة والاستقامة بالرواة الاثبات العدول وجوب التسليم ولفظ التحكيم والانقياد بتحقيق الطاعة وقطع الريب عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة النجباء الذين اختارهم الله تعالى له وزراء واصفياء وخلفاء وجعلهم السفراء بيننا وبينه صلى الله عليه وسلم هم الانوار المستضاء بهم والائمة المقتدى بهم ولا اعلمهم الا الطائفة السنية والحمد لله رب العالمين كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص ۴۸۸

باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية

اى فى بيان تفسير التوراة وسائر الكتب الالهية وترجمتها بالعربية او العبرية والمقصود ان ترجمة الكلام الالهى جائزة فالترجمة فعل العبد المترجم مخلوق وحادث والمترجم (بفتح الجيم) (وهو كلام الله) قديم غير مخلوق كما ان التوراة من الله عز وجل وترجمتها وتفسيرها بالعربية

او بالعبرانية او كتابتها فعل العبد وهو حادث۔

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة

غرضه ان القرآن كلام الله غير مخلوق والمهارة بالقرآن وهي جودة القراءة وحسن التلاوة من غير تردد فيه فعل العبد وهو حادث فان التلاوة توصف بتحسين الصوت والترجيع والخفض والرفع وجودة الحفظ وجودة التلاوة وكل ذلك يوصف بالظروف الزمانية والمكانية كقول عائشة يقرأ القرآن في حجري وانا حائض فهذا كله دليل على ان افعال العبد حادثة

باب قول الله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن

غرضه بهذا الباب ان القرآن كلام الله غير مخلوق وتيسر قراءته وسهولة حفظه فعل العبد وهو مخلوق وحادث فالقراءة منسوبة الى العباد مختلفة باختلافهم والمقرو واحد قوله ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف هذا الحديث من جملة ما احتج به الحشوية على اثبات قدم الحروف وان كلام الله القديم يتصف بالحروف والجواب عنه على ما قال الباقلاني ان المراد بسبعة احرف سبع لغات للعرب في صيغة الالفاظ في التلاوة وكيفية مخارجها فالاختلاف في الحروف راجع الى الاختلاف في صفة القراءة التي يجوز فيها الاختلاف لا كلام الله القديم الذي لا يجوز فيه الاختلاف وتعدد القراءات لا يدل على تعدد القرآن لان اسبع المقرو بها واحد وهو كلام القديم الذي لا يختلف في حال من الاحوال وان اختلفت القراءات فافهم التحقيق ترشد ان شاء الله تعالى كذا في الانصاف ص۱۲۰ وكذا احتجاجهم على ان الله متكلم بحروف بقوله صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن فله بكل حرف عشر حسنات لا اقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف۔ باطل فانهم يقولون ان هذا الحديث يدل على انه تعالى تكلم بحروف فالجواب عنه ان الحديث لا حجة فيه فيما يريدون لانه لم يقل تكلم الله بحروف وانما قال من قرأ فله كذا فهذا بيان اجر القراءة لان الاجر انما يقع على الطاعة التي هي القراءة لا على القديم الذي هو كلام الله ونحن نقول ان الحرف عائد الى القراءة لا الى المقرو وكذا في الانصاف ص۱۲۸ ۔

باب قول الله تعالى ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر

غرضه ان القرآن قديم ولكن الادكار والاتعاظ به فعل العبد وهو حادث فالمراد بالذكر الادكار والاتعاظ وقيل المراد به الحفظ فقد سهل الله عز وجل حفظ القرآن بخلاف التوراة والانجيل والزبور لا يتلوها اهلها الا نظرا ولم يوجد ولن يوجد من يحفظها بظهر القلب كالقرآن الى يوم القيمة۔

باب قول الله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ۔ والطور وكتاب مسطور

المقصود بهذا الباب بيان ان القرآن يحفظ ويسطر فالقرآن المحفوظ فى الصدور والمسطور فى المصاحف والمتلو بالالسنة كله كلام الله ليس بمخلوق واما المداد والورق والجلد ومما هو من متعلقات القرآن فانه مخلوق۔ وكذلك التحريف فى الكتب الالهية والتاويل فيها فعل العبد مخلوق وحادث لان التحريف والتصحيف انما يقع فى القراءة والكتابة التى هى صفة القارى والكاتب واما القرآن المقرو وبالالسنة والمكتوب فى المصاحف فهو كلام الله الذى اخبر فيه انه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولان القراءة هى تتعوج والكتابة هى تفسد فيقومها القارى الماهر والكاتب المجيد واما كلام الله القديم فهو لا يوصف بالتعويج لقوله تعالى ولم يجعل له عوجا۔ وكذا المقصود من ذكر اثر ابن عباس بيان ان كلام الله قديم غير مخلوق وان التحريف والتاويل فيه فعل العبد مخلوق وحادث وليس المقصود بيان مسئلة التحريف فى الكتب الالهية هل وقع فيها تحريف لفظى او معنوى حتى يتوهم من قوله يتأولونه انه وقع فيها تحريف تاويلى فقط فان الاقتصار على ذكر التاويل لا يدل على نفى التحريف اللفظى بالزيادة والنقصان

قوله قال ابن عباس يحرفون يزيلون اى قال ابن عباس فى تفسير قوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه اى يزيلونه من جهة المعنى ويؤلونه بغير المراد الحق۔ قال الحافظ العسقلانى لم ارهذا موصولا من كلام ابن عباس من وجه ثابت وقد تقدم فى باب قوله تعالى كل يوم هو فى شان عن ابن عباس ما يخالف ما ذكرهنا كذا فى الفتح صـ٤٣٦ ج ١٣

وهو انه قال كيف تسألون اهل الكتاب عن كتبهم وعندكم كتاب الله اقرب الكتب عهدا بالله تقرأونه محضا لم يشب وهو كالصريح فى ان غير هذا الكتاب من كتبهم قد شيب وان النظر فيه منكر فلو كان التحريف فى المعنى فقط لم ينكر ولا قال انه لم يشب فيجب تاويل ما نقل عن ابن عباس هنا بلا سند۔ كذا فى تحفة البارى صـ٤٢٩ ج ١٢۔

قوله وليس احد يزيل لفظ كتاب من كتب الله ولكنهم يحرفونه يتأولونه على غير تاويله يحتمل ان يكون هذا من بقية كلام ابن عباس فى تفسير الآية ويحتمل ان يكون من كلام المؤلف ذيل به على تفسير ابن عباس قال ابن الملقن هذا الذى قاله احد القولين فى تفسير الآية وهو مختار البخارى فهذا صريح فى ان قوله وليس احد الخ من كلام البخارى تذييل على تفسير ابن عباس ومن ههنا ظن ان البخارى لا يقول بالتحريف اللفظى فى التوراة بل انما يقول بالتحريف المعنوى والتاويلى فقط ونسب هذا الى ابن عباس وذهب اليه شرذمة من اهل العلم وزعموا ان البخارى انما يقول بالتحريف المعنوى فى التوراة ولا يقول بالتحريف اللفظى وهو وهم فاسد وزعم كاسد كما سيأتى۔

قلت، قد تواترت نصوص الكتاب والسنة فى انه وقع التحريف فى الكتب السابقة بجميع انواعه لفظا وتاويلا وزيادة ونقصانا قال الله عز وجل يحرفون الكلم عن مواضعه وقال تعالى يحرفونه

من بعد ما عقلوه وهم يعلمون وقال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون فهذا اصرح في ان نسبتهم ذلك الى الله تعالى وافتراءهم عليه تعالى كان عن عمد لا عن خطأ - ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله - ويلبسون الحق بالباطل ويكتمون الحق وهم يعلمون - فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون واخرج ابن جرير باسناده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون قال الويل جبل من النار وهو الذي انزل في اليهود لانهم حرفوا التوراة زادوا فيها ما احبوا ومحوا منها ما يكرهون ومحوا اسم محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة - اهـ كذا في الدر المنثور ص ۸۲/۱ و تفسير ابن كثير ص ۱۱۷ ج ۱ -

فهؤلاء محوا اسم سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وصفته من التوراة مع انه تعالى يقول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وكذلك محوا صفة الصحابة الكرام مع انه تعالى يقول في صفة الصحابة ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الانجيل وليس في ايدي اليهود والنصارى شئ من ذلك فمن انكر التحريف اللفظي بالزيادة والنقصان في التوراة والانجيل فلم يبال بنصوص التنزيل - وان زعم زاعم ان نقلهم متواتر ونسخ التوراة والانجيل شائعة ذائعة في مشارق الارض ومغاربها فيقال لهذا الزاعم ان هذه النسخ مختلفة بالزيادة والنقصان ثم انهم قد اتفقوا على ان لا ذكر لمحمد صلى الله عليه وسلم في الكتابين ولا ذكر لاصحابه فان صدقتموهم فيما بايديهم لكونه نقلا متواترا فصدقوهم فيما زعموه ان لا ذكر لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولا لاصحابه في كتبهم ولا يخفى ان تصديق اهل الكتاب في ذلك يستلزم تكذيب ما اخبر الله عز وجل في كتابه المبين ومن اصدق من الله قيلا وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا -

ثم انه قد وجد في الكتابين ما لا يجوز نسبته الى الله عز وجل والى انبيائه ورسله فهذا ادل دليل على ان هذه الالفاظ ليست من عند الله عز وجل وانما وقع فيها التحريف والتبديل وقد سرد ابو محمد بن حزم في كتابه الفصل في الملل والاهواء والنحل اشياء كثيرة من هذا الجنس وقال الشيخ بدر الدين الزركشي اغتر بعض المتأخرين بهذا اعني بما قال البخاري فقال ان في تحريف التوراة خلافا هل هو في اللفظ والمعنى او في المعنى فقط ومال الى الثاني ورأى جواز مطالعتها وهو قول باطل ولا خلاف انهم حرفوا وبدلوا والاشتغال بنظرها وكتابتها لا يجوز بالاجماع وقد غضب صلى الله عليه وسلم حين رأى مع عمر صحيفة فيها شئ من التوراة وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي ولولا انه معصية ما غضب عليه فيه انظر ص ۲۳۷ ج ۱۳ من الفتح -

رجوع الى بيان غرض البخاري بهذه الترجمة

واعلم ان هذا الباب صار سببا لتوهم من توهم ان الامام البخاري ذهب الى ان التحريف

الذی وقع فی التوراۃ والانجیل انما هو باعتبار التاویل والمعنی فقط واما باعتبار اللفظ فهو محفوظ عن التحریف والتبدیل ولم یتنبه هذا المتوهم علی غرض البخاری من هذا الباب فان غرضه من هذا الباب ونظائرہ ان القرآن کلام اللہ غیر مخلوق لانه صفة للّٰه تعالی قائمة به لکن تلاوته ودراسته وکتابته کله حادث لانه فعل العبد وکذلک التحریف فی الکلمات الالٰهیة والتاویل فیها فعل العبد مخلوق وحادث اما اصل کلام اللّٰه فهو قدیم غیر مخلوق لایمکن لاحد ان یزیله فهذا هو غرض البخاری بهذا الکلام ولیس غرضه بیان مسئلة التحریف فی الکتب الالٰهیة هل وقع فیها تحریف لفظی او تحریف تاویلی۔

ونظیر هذا الباب ما تقدم من الباب المعنون بباب قول اللّٰه تعالی یریدون ان یبدلوا کلام اللّٰه ۔ فکذلک قال فی هذا الباب لیس احد یزیل لفظ کتاب من کتب اللّٰه لیشیر بذلک الی ان اللفظ بمعنی الملفوظ قدیم لایمکن لاحد ان یزیل کلام الحق سبحانه واللفظ بمعنی التلفظ حادث ولم یرد بذلک انکار التغییر والتبدیل فی الفاظ التوراۃ والانجیل وکیف وقد اخرج البخاری نفسه فی نفس صحیحه مرارا عن ابن عباس ما هو نص صریح فی التحریف اللفظی لامساغ فیه للتاویل والتحریف اصلا وهو ما اخرج عن ابن عباس قال یا معشر المسلمین کیف تسألون اهل الکتاب عن شیٔ وکتابکم الذی انزل اللّٰه علی نبیکم احدث الاخبار باللّٰه تقرؤنه محضا لم یشب وقد حدثکم اللّٰه تعالی ان اهل الکتاب قد بدلوا کتاب اللّٰه وغیروہ وکتبوا بایدیهم وقالوا هو من عند اللّٰه لیشتروا به ثمنا قلیلا افلا ینهاکم ما جاءکم من العلم عن مسائلتهم ولا واللّٰه ما رأینا منهم احدا قط سألکم عن الذی انزل علیکم قال الحافظ العسقلانی یشیر ابن عباس بقوله هذا الی قوله تعالی فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ثم یقولون هذا من عند اللّٰه الی قوله یکسبون وهذا الحدیث اخرجه البخاری فی مواضع من صحیحه قال شیخ الاسلام زکریا الانصاری حدیث ابن عباس هذا صریح فی ان کتب اهل الکتاب قد شیب فیها وغیر وبدل فیها فلو کان التحریف فی المعنی لم ینکر ولم یقل انه لم یشب فیجب تاویل ما نقل عن ابن عباس هنا بلاسناد (ت) وتاویله ما قدمناہ

وقد تقدم ما اخرجه البخاری فی تفسیر سورة البقرة وفی کتاب الاعتصام وفی باب ما یجوز من تفسیر التوراۃ وغیرها بالعبرانیة من کتاب التوحید عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لا تصدقوا اهل الکتاب ولا تکذبوهم وقولوا آمنا باللّٰه وما انزل الینا الآیة ومعناہ ان کتابهم محرف والحق فیه بالباطل مخلوط غیر متمیز فلا تصدقوهم فلعله مما هو محرف ولا تکذبوهم فلعله مما بقی فیه من الحق بل قولوا آمنا بجمیع ما انزل فان کان حقا یدخل فیه والا فلا راجع فیض القدیر۔

فهذہ الروایات عن ابن عباس وغیرہ صریحة فی التحریف اللفظی وتغییر الالفاظ وتبدیلها لا مجال فیها للتحریف والتاویل والتغییر والتبدیل فما نسب الی ابن عباس من انه قائل بالتحریف التاویلی والتبدیل المعنوی فقط مع بقاء لفظ التوراۃ محفوظا عندہ فوهم انشأ من قلة التأمل فی کلامه وعدم النظر فی آثارہ المأثورة عنه فی تفسیر آیات التحریف فمن نظر نظرۃ واحدۃ الی ما جاء عن ابن عباس فی تفسیر آیات التحریف وما روی عنه فی ذلک لایمکن له ان ینسب الی حبر الامة انکار التحریف اللفظی

فی الکتب السابقة وان صح عن ابن عباس انه فسر یحرفونه بیتأولونه علی غیر تاویله فهو بیان منه لاحد نوعی التحریف ولیس فیه حرف واحد یدل علی نفی التحریف اللفظی فانه قد ثبت عنه القول بالتحریف اللفظی ثبوتاً لا مرد له ـ والمفهوم بالفحوی والاشارة لایصلح ان یکون مصادماً ومقاوماً للصراحة والعبارة کما هو مقرر عند علماء الاصول ومسلم عند ارباب العقول والفضلاء الفحول وانما قلنا ان صح هذا عن ابن عباس لان الصحیح ان قوله یتأولونه علی غیر تاویله لیس من کلام ابن عباس بل هو من کلام البخاری ذیل به کلام ابن عباس .

وقیل ان التحریف بالتاویل انما کان فی ترجمة التوراة واما اصل التوراة فقد وقع فیه التحریف بجمیع وجوهه لفظاً ومعنی وزیادة ونقصاً وانکاره مکابرة ومشاغبة وغرض الامام البخاری ان کلام الله قدیم غیر مخلوق وترجمته والتاویل فیه مخلوق لانه فعل العبد

تنبیه

اعلم ان هذه المسئلة ایضاً من جملة افراد ابن تیمیة وشواذه حیث ذهب الی ان التوراة والانجیل لم تبدل الفاظهما بل هی باقیة علی ما انزلت وانما وقع التحریف فی تاویلهما وله فیه مصنف ـ وهذا یخالف کتاب الله والتاریخ الصحیح ومافی البخاری عن ابن عباس من الکلام الطویل فی ذلک بین صدره وعجزه کلام مدرج ما اسنده احد وفیه الابهام فلایصح ان یتمسک به احد علی خلاف کتاب الله وخلاف ما صح عن ابن عباس نفسه (مراراً) فی البخاری نفسه (مراراً) کذا فی حاشیة السیف الصقیل ص ١٤١ وراجع الجواب الفسیح لما لفقه عبد المسیح ص ٢٢٤ ـ فقد فصل الکلام علی مسئلة التحریف واجاد

وخلاصة غرض الامام البخاری

بهذه الترجمة ان القرآن کلام الله قدیم لایمکن لاحد ان یتصرف فیه او یغیر منه شیئاً او یبدل او یزیل منه شیئاً وانما یتصرف العبد فی تلاوته او فی کتابته او فی تفسیره وبیان معناه او فی تاویله او فی تحریفه وهذا کله فعل العبد وهو حادث یجوز فیه التغییر والتبدیل فالتغییر کله راجع الی فعل العبد لا الی کلام الله سبحانه وصفته فان کلام الله اجل من ان یقدر احد علی ازالته وتغییره وتبدیله کما قال لا تبدیل لکلماته ای لمواعیده ـ نعم یمکن للعبد ان یغیر او یبدل فی الحروف والالفاظ وقد وقع هذا فی التوراة والانجیل کما قال تعالی فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه علی الذین یبدلونه ـ

باب قول الله تعالی والله خلقکم وما تعملون

قال المهلب غرض البخاری من هذه الترجمة اثبات ان افعال العباد واقوالهم مخلوقة لله تعالی ومعمولة ومکسوبة للعبد حیث نسب الله العمل الی العبد وبیان الفرق بین الخلق والامر لقوله کن آه فاحتج للاول بقوله تعالی والله خلقکم وما تعملون فاسند الخلق الی الله تعالی والعمل الی العباد وکذا التف

اشار بقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر الى ان الخلق كله من الله عز وجل فلو كانت الافعال غير مخلوقة له تعالى لكان خالق بعض الاشياء لا كلها وهو بخلاف الآية ومن المعلوم ان الافعال اكثر من الاعيان فلو كان الله خالق الاعيان والناس خالقي الافعال لكان مخلوقات الناس اكثر من مخلوقات الله تعالى الله عن ذلك واحتج للثاني بقوله تعالى الا له الخلق والامر فميّز الخلق من الامر. فالقراءة عمل من اعمال العبد وهو مخلوق - والقرآن المقرو وهو من الامر اي من كلامه تعالى وهو قديم غير مخلوق وقد تواردت النقول السمعية والقرآن والاحاديث الصحيحة بالفرادة الرب سبحانه وتعالى بالاختراع كقوله تعالى هل من خالق غير الله - فاروني ماذا خلق الذين من دونه وقال تعالى واسروا قولكم اوجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فاخبر ان قولهم اوجهرا خلقه لانه بجميع ذلك عليم - فهو الذي خلق السر والجهر لانه يعلم ذلك كله -

وقال تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فقد بيّن انه خالق اختلاف الالسنة كما هو خالق الالوان فلا بد ان يكون الخالق عالما بمخلوقه.

وقد جاء التصريح في الحديث الصحيح عن حذيفة رفعه ان الله خلق كل صانع وصنعته كما في فتح الباري ص $\frac{٤٤٢}{١٣}$ وكتاب الاعتقاد للبيهقي ص٦١

اعراب ما في قوله تعالى وَمَا تعملون

ذهب كثر اهل السنة الى ان ما في قوله تعالى وما تعملون مصدرية وقالت المعتزلة انها موصولة محاولة لمعتقدهم الفاسد وقالوا التقدير التعبدون حجارة تنحتونها والله خلقكم وخلق تلك الحجارة التي تعملونها بايديكم فتمسكت المعتزلة بهذا التاويل وقال السهيلي في نتائج الفكر له اتفق العقلاء على ان افعال العباد لا تتعلق بالجواهر والاجسام فلا تقول عملت جبلا ولا صنعت جملا ولا شجرا فاذا كان كذلك فمن قال اعجبني ما عملت فمعناه الحدث فعلى هذا لا يصح في تاويل والله خلقكم وما تعملون الا انها مصدرية وهو قول اهل السنة ولا يصح قول المعتزلة من جهة النحو اذ ما لا تكون مع الفعل الخاص الا مصدرية فعلى هذا فالآية ترد مذهبهم وتفسد قولهم والنظم على قول اهل السنة ابدع - فان قيل قد تقول عملت الصحفة وصنعت الجفنة وعملت الصنم قلنا لا يتعلق ذلك الا بالصورة التي هي التاليف والتركيب وهو الفعل الذي هو الحدث دون الجواهر بالاتفاق ولان الآية وردت في بيان اثبات استحقاق الخالق العبادة لانفراده بالخلق واقامة الحجة على من يعبد ما لا يخلق وهم يخلقون فقال اتعبدون ما لا يخلق وتدعون عبادة من خلقكم وخلق اعمالكم التي تعملون ولو كانوا كما زعموا لما قامت الحجة من نفس هذا الكلام لانه لو جعلهم خالقين لاعمالهم وهو خالق الاجناس لشركهم معه في الخلق تعالى الله عن افكهم - وقال الحافظ عماد الدين بن كثير كل من تولى المصدر والموصول متلازم والاظهر ترجيح المصدرية لما رواه البخاري في كتاب خلق اعمال العباد من حديث حذيفة مرفوعا ان الله يصنع كل صانع وصنعته - (وان سلمنا)

انها موصولة فالموصولية ايضا لا تنافي مذهب اهل الحق فان الموصول مع صلته في حكم المشتق

وتعلق الفعل بالمشتق يقتضى تعلقه بمبدأ اشتقاقه فمعنى يحب التوابين يحب ذواتهم وتوبتهم

بيان مسلك اهل الحق فى مسئلة خلق الافعال وهو فى غاية الاعتدال

اعلم ان مسئلة خلق الافعال قد كثرت فيه الحيرة والضلال وغلب على كثير من الناس الوهم والخيال حتى قال بعضهم بمحض الجبر فيما يصدر من العبد بالاختيار ونفى بعضهم نسبته الى الواحد القهار واخذ طائفة بطرف الاقتصاد فى الاعتقاد الذى هو الصراط المستقيم والمنهج القويم ولقد وفق بهذا الطريق الفرقة الناجية الذين هم اهل السنة والجماعة فتركوا الافراط والتفريط واختاروا الوسط فى البين كما روى عن ابى حنيفة رضى الله عنه انه سأل الامام جعفر بن محمد الصادق رض فقال يا ابن رسول الله هل فوض الله الامر الى العباد فقال الله تعالى اجل من ان يفوض الربوبية الى العباد فقال له هل يجبرهم على ذلك فقال الله تعالى اعدل من ان يجبرهم على ذلك ثم يعذبهم فقال كيف ذلك فقال الامر بين الامرين لا جبر ولا تفويض ولا اكراه ولا تسليط ولهذا قال اهل السنة ان الافعال الاختيارية للعباد مقدورة لله تعالى من حيث الخلق والايجاد ومقدورة للعباد على وجه آخر من التعلق المعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تعالى يسمى خلقا وباعتبار نسبتها الى قدرة العبد كسباله - وتحقيق المقام ان الحق سبحانه وتعالى خلق الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا - وخلق فيه قدرة واختيارا ليطيع ربه فيما امره ونهاه ويصرف قدرته التى خلقها فيه فى طاعته ويستعمل اختياره المخلوق فيه فى امتثال احكامه فلا يفعل ولا يسمع ولا يبصر الا ما امر به ربه لانه سبحانه وتعالى ما خلق فى عبد السمع والبصر والقدرة والاختيار الا ليصرفها فى طاعته وعبادته فالعبد مختار فى افعاله يصدرها باختياره المخلوق فيه لكنه مجبور فى هذا الاختيار الذى اودعه الله تعالى فيه لان الله عز وجل خلق فيه القدرة والاختيار كما خلق فيه السمع والبصر فهو يصدر الافعال بقدرته واختياره كما يرى ويسمع باختياره فتكون افعاله اختيارية صادرة منه منسوبة الى اختياره المخلوق فيه ولا جبر للعبد فى افعاله وان كان مجبورا فى قدرته واختياره كما هو مجبور فى سمعه وبصره لا فى استماعه وابصاره الا ترى ان العقل والحواس مخلوقة لله تعالى فالانسان مختار فى ادراكه واحساسه ومجبور فى عقله وحواسه اذ يقال ان الانسان عاقل يتمكن بعقله من فهم الخطاب وادراك معناه فالعاقل مختار فى الادراك بعقله ومجبور فى عقله لان العقل خلق خلقه الله فيه واودعه فى قلبه والسر فى ذلك ان الاختيار صفة للعبد لا فعل له كما ان العقل والسمع والبصر صفة للعبد لا فعل له وهذه الصفة (اى صفة القدرة والاختيار فى العبد) ملك لله تعالى وصدقة من صدقاته على العبد الفقير. فالانسان عاقل وسميع وبصير لانه متصف بصفة العقل والسمع والبصر فكذلك الانسان مختار لانه موصوف بصفة الاختيار والقدرة يفعل بقدرته واختياره ما يشاء من الخير والشر والنفع والضر فافعال العبد عند الاشاعرة مستندة الى اختياره وان

لم يكن هذا الاختيار بيده واسناد الافعال الى اختياره مثل اسناد الاستماع والابصار الى اذنه وبصره اللذين خلقهما الله فيه بقدرته وحكمته فكذلك خلق الله فيه الاختيار ليستعمله فى افعاله وليس معنى اختيار العبد انه يفعل مايشاء فان اختياره ليس بمستقل كاختيار الحق سبحانه بل اختياره ضعيف كما ان وجوده ضعيف فصفته مثل وجوده قال الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا ولا يخفى ان المناسب اللائق للعبد الضعيف انما هو الاختيار الضعيف وانما اعطاه الله تعالى هذا الاختيار الضعيف ليتيسر له اتيان الاوامر الالهية والاجتناب عن النواهى فمثل هذا الاختيار كاف لتحمل التكليف وهذه القدرة الحادثة مؤثرة فى مقدورها باذن الله تعالى ولكن لا تاثير لقدرة العبد فى جنب قدرة الله تعالى وكيف وان قدرة الله عز وجل قدرة مستقلة فيكون تاثيرها ايضا مستقلا وان قدرة العبد غير مستقلة فانها مخلوقة لله تعالى وموهوبة منه فيكون تاثيرها ايضا غير مستقل وايضا يكون تاثيرها بقدر قوتها لا يتعدى حدها فان الله سبحانه احدث فى العبد قدرة على قدر مخصوص واودع فيه اختيارا على مقدار خاص يصدر بها الافعال لكنه سلب منه العلم بتفاصيل افعاله ليدل على انه غير مستقل فى اختياره وتاثيره۔

فمن زعم ان لا اثر للقدرة الحادثة فى مقدورها الحادث فقد الغى الشرائع والاوامر والنواهى وابطل التكاليف الالهية والطلبات الالهية وكذب بما جاء به المرسلون فان الله عز وجل لم يكلفهم الا مبلغ الطاقة والوسع۔

وخلاصة الكلام وزبدة المرام

ماقال امام الحرمين فى العقيدة النظامية بعد البسط والتفصيل فى هذه المسئلة فالعبد فاعل مختار مطالب مامور منهى وفعله تقدير لله ومراد له وخلق له ومقضى له ونحن نضرب فى ذلك مثلا شرعيا يستروح اليه الناظر فى ذلك فنقول ان العبد لا يملك ان يتصرف فى مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فيه فاذا اذن له فى بيع ماله فباعه نفذ والبيع فى التحقيق يعزى الى السيد من حيث ان سببه اذنه فلولا اذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب فهذا هو الله الحق المبين ۔ انتهى كلامه المتين فى العقيدة النظامية ص ٣٢ وهذا القول هو عين الصواب ولب اللباب فى هذا الباب وهو تحقيق مذهب الاشعرى ومختار اولى الالباب وهذا الرأى آخر ما استقر عليه رأى امام الحرمين وقد قال القائل عن هذا الرأى ؎

تنكب عن طريق الجبر واحذر ✤ وتوغلت فى مهاوى الاعتزال
وسرى وسطا طريقا مستقيما ✤ كما سار الامام ابو المعالى

باب قراءة الفاجر والمنافق واصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز حناجرهم

مراد البخارى بهذه الترجمة ان تلفظ المنافق بالقرآن مثل تلفظ المؤمن به فالمتلو واحد

وتلا وتىا مختلفة فلو كان المتلوعين التلاوة لم يقع بينهما تخالف وكذلك تلفظ الكاهن بالكلمة من الوحي التي يخبر بها الجني مغاير لتلفظ الملك فتفاوتا. ف ص٢٩٨ ج ١٣۔

فالوارد مختلف والمورد واحد۔ فان الاصوات المختلفة التي ترد على القرآن حادثة والقرآن الذي ترد عليه تلك الاصوات المختلفة واحد قديم غير مخلوق۔

باب قول الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة الخ

اى هذا باب في بيان ان اعمال العباد توزن يوم القيامة وانها توصف بالخفة والثقل وهل هذا الا شان الحادث المخلوق فظهر الفرق بين التلاوة والمتلو فان التلاوة فعل العبد والمتلو كلام الله القديم فان الميزان انما ينصب لافعال العبد ليعلم به مقدار الاخلاص والنفاق وفائدته اظهار العدل والمبالغة في الانصاف واتمام الحجة وقطع اعذار العباد۔ وحاشا كلام الله ان ينصب له ميزان وبالجملة ان افعال العباد متميزة من القرآن غاية التميز فان الموازين تنصب لاعمال لا للقرآن ولكل شئ ميزان علحدة يعرف به وزن ذلك الشئ ومقداره فلا يساوى ميزان الاعمال۔ ميزان الاجسام الثقال كما لا يساوى الاصطرلاب الذي هو ميزان المواقيت والمسطر الذي هو ميزان المقادير والعروض الذي هو ميزان الشعر۔ سائر الموازين قال اهل السنة الميزان جسم محسوس بلسان وكفتين والله تعالى يجعل الاعمال والاقوال كالاعيان موزونة او توزن صحفها ثم ان قول البخاري وان اعمال بني آدم توزن وكذا اقوالهم توزن ظاهره التعميم وليس كذلك بل خص منهم من يدخل الجنة بغير حساب وهم السبعون الفا فانه لا يرفع لهم ميزان ولا يأخذون صحفا وانما هي براءت مكتوبة كما قاله الغزالي۔ (قسطلاني ص٤٧٧ ج١٠)

واختلف العلماء هل توزن الصحف او توزن نفس الاعمال والحق عند اهل السنة ان الاعمال حينئذ تجسد او تجعل في اجسام فتصير اعمال الطائعين في صورة حسنة واعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن وقال الغزالي فان قيل اى فائدة في الوزن بعد المحاسبة فالجواب ان الفائدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله ويعلم انه مجزى بعمله بالعدل او متجاوز عنه باللطف۔ انظر ص٢٢ ج٢ من الاتحاف شرح الاحياء واختار البخاري مذهب الجمهور ان نفس الاعمال والاقوال توزن والله تعالى قادر على ان يجعل الاعمال والاقوال كالاعيان الموزونة كما جعل الايمان والحكمة بقدرته موضوعة في الطست كما وقع في ليلة الاسراء۔

ختم المصنف الهمام رح صحيحه بباب الوزن لان وزن الاعمال وخفتها وثقلها على حسب نية العامل لحديث انما الاعمال بالنيات فانه اول حديث اورده في هذا الكتاب فصار هذا من حسن الختام لما فيه من موافقة البداية والنهاية فان اول العمل هو النية وآخره الوزن وليس بعده الا الجزاء

فاتى ببداية وهي النية في اول الكتاب واتى بنهاية وهو الوزن في آخر الكتاب فلله ما احسن نظره واجمل فكره وجعل المصنف كتاب التوحيد آخر كتاب بكتب جامعه الصحيح للاشارة الى حديث من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة ثم ختم كتاب التوحيد بابواب صفة الكلام ثم بابواب اعمال العبد كما

بدأ صحيحه ببدء الوحي وهو الكلام الالهي واورد فيه حديث الاعمال بالنيات ثم اورد بعده كتاب الايمان فان الايمان عمل القلب ثم ختم كتاب التوحيد بحديث التسبيح لان كمال التوحيد انما هو بالتسبيح والتحميد والتعظيم والتمجيد - والتسبيح والتحميد هو ذكر الملأ الاعلى كما قال حاكيا من الملائكة نحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون -

حديث الباب

قوله صلى الله عليه وسلم - كلمتان اى كلامان فهو من باب اطلاق الكلمة على الكلام ككلمة الشهادة وهو خبر مقدم وما بعده صفة بعد صفة حبيبتان الى الرحمن اى محبوبتان الى الرحمن لتضمنهما المدح بالصفات السلبية المدلول عليها بالتنزيه والصفات الثبوتية التى يدل عليها الحمد قال الكرمانى صفات الله وجودية كالعلم والقدرة وهى صفات الاكرام وعدمية كلا شريك له ولا مثل له وهى صفات الجلال (لت) اقتباسا من قوله تعالى ذو الجلال والاكرام فالتسبيح اشارة الى صفات الجلال والتحميد اشارة الى صفات الاكرام وخص الرحمن من الاسماء الحسنى تنبيها على سعة الرحمة حيث يجازى على العمل القليل بثواب كثير جزيل . فقوله كلمتان خبر مقدم وقوله خفيفتان وحبيبتان وثقيلتان صفة بعد صفة والمبتدأ هو سبحان الله الخ - ونكتة تقديم الخبر تشويق السامع للمبتدأ كقوله ؎

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها ؛ شمس الضحى وابو اسحق والقمر

وبعضهم جعل كلمتان مبتدأ وسبحان الله الخ خبرا ورجحه الشيخ ابن الهمام لانه مؤخر لفظا والاصل عدم مخالفة اللفظ محله الا لموجب يوجبه - ولان سبحان الله الخ محط الفائدة بنفسه بخلاف كلمتان فانهما انما يكونان محطا بواسطة صفاتهما خفيفتان على اللسان للين حروفهما وسهولة خروجهما فالنطق بهما سريع على اللسان ثقيلتان فى الميزان حقيقة لكثرة الاجور المدخرة لقائلهما وصفهما بالخفة والثقل لبيان قلة العمل وكثرة الثواب فالخفة باعتبار سهولة جريها على اللسان والثقل فى الميزان باعتبار كثرة ثوابها فلا ينبغى ترك مثل هذا - روى ان عيسى عليه السلام سئل ما بال الحسنة تثقل والسيئة تخف قال لان الحسنة حضرت مرارتها وغابت حلاوتها فلذلك ثقلت عليكم فلا يحملنكم ثقلها على تركها والسيئة حضرت حلاوتها وغابت مرارتها فلا يحملنكم على فعلها خفتها سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم هما الخبر عنهما بانهما كلمتان خفيفتان فهما مبتدأ وكلمتان خبر مقدم وما بينهما صفة للخبر وبعضهم جعل كلمتان الخ مبتدأ وسبحان الله الخ خبره كما تقدم ذكره اولا التسبيح المقرون بحمده ثم ختمه بقوله سبحان الله العظيم فكرر التسبيح ليدل على الاعتناء بشان التسبيح اكثر من شان التحميد لكثرة المخالفين فيه لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ولان التنزيهات مما تدركه عقولنا بخلاف كمالاته فانها قاصرة عن ادراك حقيقتها وليكون جامعا بين الخوف والرجاء فان وصف العظمة ينبئ عن الخوف والمهابة -

وفي مسلم عن سمرة مرفوعا افضل الكلام اى افضل كلام الآدميين وفي رواية احب الكلام اى بعد القرآن سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر لاشتمالها على التنزيه والتحميد والتوحيد والتمجيد اى الكبرياء فبالتسبيح تطهر الاعمال وبالتحميد تحط الاثقال وبالتهليل تقبل الطاعات وبالتكبير ترفع الدرجات وتنال المثوبات وقد حكى الله سبحانه نجاة سيدنا يونس عليه السلام بالتسبيح فقال فلولا انه كان من المسبحين للبث في بطنه الى يوم يبعثون وقال تعالى فنادى في الظلمات لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين۔

وانما ختم البخاري بحديث التسبيح لان التسبيح مشروع عند الختام كما قال تعالى فسبح بحمد ربك وقال تعالى وسبح بحمد ربك حين تقوم اى حين تقوم من المجلس ولان الملائكة افتخروا على آدم بالتسبيح فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى في الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون فالتسبيح شعار الملائكة الكرام۔

بدأ المصنف رح كتابه بالوحي وختمه بصفة الكلام لان الكلام مدار الوحي وبه تثبت الشرائع فوقع الانتهاء الى ما وقع منه الابتداء ونعم الختام ختام المسك والتوحيد اول دعوة الرسل كما قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون واول واجب للمؤمن وآخر واجب عليه لقوله صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة والتسبيح كلام الملائكة وختام المجلس وكفارته وآخر كلام اهل الجنة سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ولذا ختم البخاري كتابه بكتاب التوحيد وبحديث التسبيح ليكون كفارة المجلس ويكون آخر الكلام التسبيح والتحميد وقد روى ابن ماجه عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور فرفعوا رؤسهم فاذا الرب قد اشرف عليهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة قال وذلك قوله تعالى سلام قولا من رب رحيم قال فينظر اليهم وينظرون اليه فلا يلتفتون الى شئ من النعيم ما داموا ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم ويبقى نوره فاذا شاهدوا هذا النور الاعظم وسلام الرب الاكرم قالوا سبحانك اللهم فكلام الله وسلامه قديم وتسبيح اهل الجنة وتحميدهم لهذا المخلوق حادث لانه فعل العبد۔

قال الحافظ العسقلاني قال شيخنا شيخ الاسلام سراج الدين البلقيني لما كان اصل العصمة اولا وآخرا هو توحيد الله ختم بكتاب التوحيد وكان آخر الامور التي يظهر بها المفلح من الخاسر ثقل الميزان وخفته فجعله آخر تراجم الكتاب فبدأ بحديث الاعمال بالنيات وذلك في الدنيا وختم بان الاعمال توزن يوم القيامة فاشار الى انه انما يثقل منها ما كان بالنية الخالصة لله تعالى كذا في الفتح فختم كتابه بما دل على وزن الاعمال لانه آخر آثار التكليف اذ ليس بعد الوزن الا الاستقرار في احدى الدارين الى ان يريد الله اخراج من قضى بتعذيبه من الموحدين فيخرجون من النار بالشفاعة قال الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية فتوضع الموازين

لوزن الاعمال فتجعل فيها الكتب بالاعمال و آخر مايوزن في الميزان قول الانسان الحمد لله كذا في
خواتم الحكم ص۱۱۹ ۔ ونحن ايضا نختم تاليفنا هذا بهاتين الكلمتين المباركتين سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم ۔

ذكر حديث في ختم المجلس

اخرج الترمذي في الجامع والنسائي في اليوم والليلة وابن حبان في صحيحه والطبراني
في الدعاء والحاكم في المستدرك عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
جلس في مجلس وكثر فيه لغطه فقال قبل ان يقوم من مجلسه ذلك سبحانك اللهم وبحمدك
اشهد ان لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك الا غفر له ما كان في مجلسه ذلك وهذا
لفظ الترمذي وقال حسن صحيح غريب ۔ وان شئت فاقرأ لذلك قوله تعالى اذا جاء
نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا فسبح بحمد ربك واستغفره
انه كان توابا ۔ ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب
الرحيم ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب اللهم ادخلنا الجنة
بلا حساب ولا مناقشة ولا عذاب ولا توبيخ ولا عتاب آمين برحمتك يا ارحم الراحمين
والحمد لله وحده وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد وعلى آله
واصحابه وازواجه وذرياته اجمعين وعلينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين ويا
اكرم الاكرمين ويا اجود الاجودين ويا خير المسؤلين ويا
خير المعطين واخرج ابن ابي حاتم عن الشعبي قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من سره ان يكتال بالمكيال
الاوفى فليقل آخر مجلسه حين يريد
ان يقوم سبحان ربك رب العزة
عما يصفون وسلام على
المرسلين
والحمد لله
رب العالمين

٭ ٭ ٭

٭ ٭ ٭

معين الدين چشتی رقم انارکلی احاطہ میاں مل لاہور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال مؤلفه الحقير الفقير الذي لا خير في يديه - غفر الله له ولوالديه ولأولاده ولجدّه ولمشائخه ومن قرأ عليه ومنّ عليه بالحسنى والزيادة والرضا من لديه - آمين - الحمد لله قد حصل الفراغ من تأليفه وتحريره في يوم السبت السادس عشر من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٧٥ھ خمس وسبعين بعد ألف وثلاثمائة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة وألف ألف تحية فلله الحمد والمنة وكان الشروع فيه سنة ستة وسبعين بعد ألف وثلاثمائة من الهجرة فلله الحمد أولا وآخرا وباطنا وظاهرا - والله سبحانه أسأل أن يجعل هذا الشرح وسيلة إلى رضاه وأن يجعل الجنة مأواه آمين - يا رب العالمين ثم الحمد لله قد حصل الفراغ من إعادة النظر فيه والإضافات والزيادات فيه يوم الخميس الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ١٣٧٦ھ بعد صلاة الظهر وحيث أني كنت بفضل الله ورحمته مع تقابل [?] ريس هذا الكتاب كل عام في الجامعة الأشرفية ببلدة - لاهور -

بقيت سلسلة الإضافات والزيادات جارية مستمرة
حتى الآن فها هو ذا بين يدي أهل العلم والحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا
الله ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم
وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم
ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين
يوم يقوم الحساب وادخلني
الجنة بلا حساب ولا
عذاب ولا مناقشة
ولا توبيخ ولا عتاب
فإنك أنت الكريم
الوهاب

❖

❖